

闽学研究

编辑委员会

顾问：陈 来

编委会主任：陈庆元

编委会副主任：方宝川 谢必震

委员(按姓氏笔划为序)：

马照南 王岗峰 王晓德 方彦寿 叶松荣

朱人求 朱杰人 朱高正 汤漳平 李豫闽

连 榕 陈 颖 陈支平 陈永森 张品端

张善文 林庆彰 郜积意 黎 昕

主 编：陈庆元

副主编：方宝川 谢必震

编辑部主任：陈 颖

闽学研究

(季刊)

2017年第2期(总第10期)

目 录

· 朱子学 ·

- 朱熹与书院..... 朱 清/1
- 二程礼乐思想述论..... 王志阳/9
- 陈淳对陆学的批判及对陆门后学的教化 杨振宇/30

· 闽学名家 ·

- 严复手批《昌黎先生集》述略 李文博/36
- 辜鸿铭的文化诉求与文化话语 陈 嫚/41

· 闽学源流 ·

- 明代福建书院志书考略 方彦寿/46
- 清代榕台两地书院供祀对象研究 范丽琴/53
- 福建拿公传说及信仰之流播研究 李淑如/70

主管 主办 福建师范大学

雪峰义存禅法思想研究 韩秀秀/83

深耕在地、交流两岸

——高雄大社青云宫的艺文公益事业与两岸交流活动 ... 罗景文/88

· 闽学与诗学 ·

论北宋后期诗学提倡“诸家之体”的宋诗史意义

——以北宋后期黄裳的诗学思想为例 郟丙亮/98

雁自成双共生死

——论《闽都别记》中的契兄弟关系 顾乃嘉/106

闽南语歌曲的发展脉络研究 施佰发/114

· 学术综述与序跋 ·

朱子学的传承与创新

——第十届“朱子之路”研习营学术综述 ... 和 溪, 陈苏珍/119

序文两篇 陈庆元/125

Journal of Fujian Studies, No. 2, 2017

Contents

Zhu Xi and Academies	ZHU Qing/1
An Analysis of Cheng Hao and Cheng Yi's Thoughts on Rites and Music	Wang Zhiyang/9
Chen Chun's Criticism of Lu Jiuyuan's School of Mind and Its Influence on Lu's Disciples	YANG Zhenyu/30
On Yan Fu's Written Notes and Comments on the Collected Works of Han Yu	LI Wenbo/36
Ku Hung-Ming's Cultural Aspirations and Cultural Discourse	CHEN Man/41
On the Historical Accounts of Fujian Academies in the Ming Dynasty	FANG Yanshou/46
Objects of Offerings and Sacrifices in the Academies in Fujian and Taiwan during the Qing Dynasty	FAN Liqin/53
On the Popularization of the Legends and Worship of Lord Na (Bu Fu) in Fujian	LI Shuru/70
A Study of Master Xuefeng Yicun's Zen Thoughts	HAN Xiuxiu/83
Connecting the Two Sides of the Taiwan Straits —— A Case Study of the Charity Work of the Qingyun Palace of Dashe, Gaoxiong, and Cross-strait Communication	LUO Jingwen/88
Poems and Genres: A Historical Account of Poems of the Song Dynasty Emerging from Late North Song Dynasty and Its Significance	QIE Bingliang/98
Twins and Shared Destiny ——On the Sworn Brotherhood Highlighted in the Folklore of Min Capital	GU Naijia/106
A Chronological Account of the Development of Minnan Songs	SHI Baifa/114
Inheritance and Innovation of Zhu Xi Studies —— An Academic Account of the Study Camp of the 10th Zhu Xi Path	HE Xi, CHEN Suzhen/119
Two Prefaces	CHEN Qingyuan/125

朱熹与书院

朱清

(福建省人大常委会, 福建福州 350003)

古代书院初现于唐、成型于宋, 主要由名儒乡绅私家创办, 一般具有藏书、讲学、祭祀及著述等功能。在封建社会, 书院作为一种民间教育组织, 对开启民智、推广儒学和培养人才等都起到重要作用, 是中国传统文化孕育和传播的摇篮。书院文化在历史转圜中兴衰流变, 影响着千余年来中国之命运。

南宋时期, 福建诞生了一位伟大思想家朱熹, 世尊“朱子”。朱熹集理学之大成, 创立新儒学, 擘画了中国思想文化史上一场革命性转折。朱子理学将书院发展推向鼎新阶段, 籍此决定了中华民族走向未来的命理机缘。

探寻朱熹与书院的关系, 感触朱子理学尤其是朱熹教育思想对书院文化的浸润, 能给当今社会的思想文化建设和教育事业以有益的启示。

一、朱熹和他创办的四所书院

朱熹于建炎四年(1130年)出生于尤溪县城南其父母寄居地好友郑安道寓所,^①庆元六年(1200年)在建阳县考亭辞世。他一生中绝大多数时光包括启蒙、治学、授教、从政和著书立说等均在福建。绍兴十三年(1143年), 少年朱熹遵父遗命, 奉母迁居崇安县五夫里(今武夷山市五夫镇), 投靠父亲同僚抗金名将刘子羽, 师从理学名师刘子翬、刘勉之、胡宪和李侗。^②朱熹用毕生精力著述《四书集注》, 匡正儒道正统, 成为孔孟之后最杰出的儒家代表, 他的思想学说被联合国教科文组织命名为“后孔子主义”^③。

北宋末, 辽金进犯, 政权岌岌, 官学几近毁灭。绍兴九年(1139年), 南宋向金称臣, 割让半壁江山乞和苟安。至绍兴十二年(1142年), 南宋复建太学及州县学校, 生员不及北宋1/10。朝廷的堕落, 致官学沦为“声利之场”^④, 学生重科举, 摒伦理, “沉于湖山歌舞之娱”^⑤, 渐忘恢复中原, 无言救国大义。官学的危机, 促成“天下为己任”的一批名儒兴教救亡, 重振私学, 致书院复苏。南宋末, 朝廷统计的书院数量达一百七十余所, 是北宋的五倍多, 而地方史志中记载的民间书院, 为数远不止这些。

作者简介: 朱清, 男, 福建省人大常委会委员。

① 林克敏:《朱熹》, 福州: 福建人民出版社, 2005年, 第1页。

② 徐小敏:《朱熹与理学》, 福州: 海峡文艺出版社, 2012年, 第7-21页。

③ 武夷山朱熹研究中心:《画说朱熹》, 上海: 上海锦绣文章出版社, 2010年, 第154页。

④ 陈元晖等:《中国古代的书院制度》, 上海: 上海教育出版社, 1981年, 第26页。

⑤ 陈元晖等:《中国古代的书院制度》, 上海: 上海教育出版社, 1981年, 第27页。

南宋书院的中兴唯理学引领，举旗者即朱熹。

讲书院离不开朱子，讲朱子也离不开书院。朱熹既是思想家，也是教育家。他19岁登科进士后，就在五夫故里的兴贤书院、屏山书院授徒讲学，直至终老建阳的考亭书院。其一生从教半世纪，^①即使从政为官，也没中断办学，每任一地，总是一边整顿官学，一边振兴书院。

朱熹办学，同他构建理学并进互发，于艰辛中体现格物穷理、居敬存养的实践工夫，展示出捍卫和创新儒家道统的坚毅品格。

朱熹在人生不惑之年，开始独自办学。他创办的第一所书院“寒泉精舍”，^②建于乾道六年（1170年），位于建阳县崇泰里后山。其母葬于此处，朱熹守孝在墓旁筑建精舍，取名“寒泉”。此前，朱熹求教李侗，弃禅专儒，与湖湘派理学宗师张栻“潭州论学”，并赴岳麓书院讲析《孟子》；编撰《论语集解》《孟子集注》《论语要义》等著作；还出任同安主簿，积累了不少治学、教学和从政的经验。

“寒泉”办学五年，朱熹着手集解“四书”，在中国学术史上首次将《大学》《论语》《孟子》《中庸》四部书汇集一起注释。他还邀请浙东系理学宗师吕祖谦合撰《近思录》，第一次勾画出较完整的理学体系。淳熙二年（1175年）5月，在吕祖谦主持下，朱熹率弟子与赣学代表人物陆九渊、陆九龄在江西铅山县的鹅湖寺展开一场关于理学“本体论”的论辩，即“鹅湖会讲”。^③

针对陆氏“心即是理、是本体，要认识客观事物和整个宇宙，可以发明本心，离事内心自我悟求”的观点，朱熹主张：性才是理、是本体，必须即物穷理，通过对外面事物的考察来启发人们内心的义理，才能正确、客观地认识整个世界。

围绕如何教育人和修道养德？陆氏“提倡简易工夫”，认为人的本心中固有真善美，只要朝夕保养，存心养心，发挥主观内心作用，德性自立，不必过多读书，枉费功夫。陆氏评论朱熹的格物穷理，是“支离事业”。朱熹则提出，心常为物欲所蔽，要心复归于明，必须通过问学，做到格物致知、读书穷理，特别要博览先贤经典，循序而精致、由外而入内地提高自身修养，以达到识“天理”、行“天道”。

朱、陆争论激烈，难以弥合，但双方均相互包容。当时，朱熹已是学术翘楚且年长于对方，面对陆氏年少又名望不显，却能平等论道，并无不屑，展现了大师风范，其求同存异的气度，促进了学风清正，为后学景仰。鹅湖论辩开“书院会讲”先河，而后形成朱学、陆学两大派系，推动了学术繁荣和理学的空前发展。

朱熹创办的第二所书院“晦庵草堂”，^④建于淳熙二年（1175年），位于建阳莒口云谷山。朱熹在“晦庵”办学三年多，初步完成“四书”集注，并作了“《大学》定规模，《论语》立根本，《孟子》观发越，《中庸》求精微”的序定，还编著了《四家礼范》，在理学思想系统化方面取得新突破。朱熹弟子蔡元定追随其在云谷山对面的西山上结庐研读，师徒相约，学有疑难时“揭灯为号”，次日聚首释惑，此事传为“教学相长”佳话。

朱熹创办的第三所书院“武夷精舍”，^⑤建于淳熙十年（1183年），位于武夷山隐屏峰下。此前，朱熹出任江西南康军知军和提举浙东常平茶盐公事，政绩颇著。南康任上，他重建了白鹿

① 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社2010年，第35页。

② 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社2010年，第46页。

③ 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社2010年，第60-61页。

④ 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社2010年，第83页。

⑤ 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社2010年，第103页。

洞书院并为之制订“学规”。却因劝谏皇帝“正君心”和奏劾贪官，朱熹冒犯了朝廷，得罪了权贵，被降职调离及至理学被污为“伪学”，他愤辞回乡，到武夷办学。创办武夷精舍过程中，朱熹婉拒官署及好友资助，率弟子自力更生、叠屋搭舍，创造了古代勤工俭学的范例。

在“武夷”办学八年，朱熹与陈亮为首的浙江永康学派展开“义利观”论辩，提出“义是天理之所宜，利是人情之所欲，要明义利之所辨”，要“重义轻利”和“行王道、抑霸道”。他总结从政教训，编撰《资治通鉴纲目》，欲使理学成为影响朝政的政治力量。朱熹把家庭教育作为传播理学的根基，编撰了《朱子家训》；还编写《童蒙须知》《训蒙诗》和《小学》等教材，提出从小抓起，从日常生活教起，循序施教，培养学生深明义理，见贤思齐，将儒家伦理规范延伸至社会各类群体和生活的各个层面。

朱熹创办的第四所、也是最后一所书院“沧州精舍”（即“考亭书院”），^①建于绍熙三年（1192年），位于建阳考亭。考亭办学期间，朱熹日夜伏案，完成了费尽四十年心血的《四书集注》，标志着他的理学思想臻于成熟，已形成理论体系。考亭成为新儒学集成地，各方学者接踵而至、求学问道。

绍熙四年（1193年），年逾花甲的朱熹受命知潭州兼荆湖南路安抚使，这是他最后一次在地方主政。在潭州，他德法并治，整军理政、兴学正风，政绩斐然，被民众赞为“百日新政”。新政期间，他力推“三纲五常”，重修岳麓书院，把《白鹿洞学规》作为岳麓书院院规，把《四书集注》作为主要教材，一时间岳麓书院名声大振，云集四方学子千余人。

同年七月，宋宁宗赵扩继位，召朱熹入朝任焕章阁待治兼经筵讲师。他在御前七次进讲《大学》之道，但宁宗难忍面责。当了四十六天帝王之师的朱熹被逐出宫门。朱熹深感朝廷腐败难治，毅然返回考亭。

途经江西玉山，朱熹应邀在当地讲学，把一生研习理学的体会，作了一次系统的理论概括，随后将这些内容整理成《玉山讲义》。^②《讲义》指明理学六点精义：一是性即理，性指人之本性，是天然存在，与作为客观规律的天理一体相通，此是“天人合一”的本质意涵；二是理学倡导之仁，包括义礼智信等四性，是性善的核心内容；三是仁体义用，即仁存于心，为本体；义礼智信形于外，为实用；要用义礼智信之行为，去表达内心之仁；四是性一气殊，指人性本质不善，但每个人的气禀不同；在环境与行为的养成下，必然呈现出人心的善恶之别；五是惟有存天理、灭人欲，才能复性初和性善，任何人做事都应遵循规律和公义，抑制过度的自私和贪婪，从而符合善的本性和仁的要求；六是尊德性，道问学，将修行道德与丰富知识相统一，相辅相成，不可分离。

回考亭至庆元六年（1200年）终老，这是朱熹人生经历中的最艰难时期。面对朝廷将理学定为“伪学”、自己被列为“逆党”的“党魁”，朱熹不惧“党禁”高压，仍坚守沧州办学，不辞辛劳跋涉闽中各地讲析义理，还率弟子编著了一系列理学新作。贫病之中，他以惊人毅力完成了《楚辞集注》等多部考辩“楚辞”的著作，喊出一生中的“绝唱”。宣扬屈子忧国忧民、抗争世道不公的呐喊声中，寄托着朱熹的政治理想，把爱国恤民、济世担当的理学要旨发挥到极致。

^① 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社，2010年，第116页。

^② 武夷山朱熹研究中心：《画说朱熹》，上海：上海锦绣文章出版社，2010年，第115页。

二、朱熹对书院文化的不朽贡献

朱熹持守儒家“下达上学”传统，潜心书院教育五十余年，促进了南宋书院的恢复勃兴和理学的形成与传播。中国书院因而得以创新发展，别开生面。

一是推动了书院的创建与繁盛。朱熹创建、修复和读书、讲学或题词题匾、赋诗作记的书院达六十余所，其中亲手创立四所，都位于闽北。在从政地，他先后修复白鹿洞书院、岳麓书院和湘西精舍；还整顿扩大了同安和南康、漳州、潭州等地的官学。他知识渊博，广泛讲学，义理发明，受人敬重，不少地方的庙宇、祠堂、私塾经他讲学后，自发改建为书院。据地方史志记载，南宋末的书院，仅福建、浙江、江西、湖南就有二百五十多所。一些地方“书院林立、讲帷相望”，最典型是建阳莒口，虽乃云谷山下一小镇，但受朱熹在此办学的影响，当时此地书院多达二十余所，仅朱熹及其弟子所办的就有七所，后人称莒口是中国古代“大学城”，可谓名副其实。^①

二是制订学规，肃正学风。最具代表性的是，朱熹在南康军任上亲手制订《白鹿洞书院揭示》，后人称之《白鹿洞学规》，这是中国历史上第一部学校的教育章程，文字精炼，内涵深刻，充分体现了朱熹的教育思想。该学规的核心论断是，教育目的不仅仅是为科举取士，重要的是教学生正确对待名利富贵，养成良好伦理道德。学规确定的教育方针是“五教”，即引导学生践行“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”，掌握做人的基本规矩。依据这个方针，还应当掌握为学、修身、处事、接物的原则方法。为学有序，要博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之；修身要言忠信、行笃敬，惩忿窒欲、迁善改过；处事要正其义不谋其利，明其道不计其功；接物要己所不欲勿施于人、行有不得反求诸己。学规的要旨是以人为本、德育为先，将“五伦”之理作为整个教育的中心，重在培养人的德行；主张学思并重、知行统一，推行“唤醒”为主的“学导式”教学，着重锻炼学生的自学能力，发挥教师“导”的作用，在已知己能的基础上，学以致用。

白鹿洞学规的现实针对性极强，就是纠正南宋学府中存在的“钓声名、取利禄”之弊端，为国家培养德才兼备、经世致用的人才。这部学规也充分体现了儒家道德修养的基本原则和方法，在社会上产生强烈反响。人们普遍认识到，培育良好德行的人最重要，不仅使自己讲规矩、会修身，而且能运用于治人治国。白鹿洞书院的“洞规”遂成南宋书院统一的教规，为此后历代书院及官学所遵循，乃至影响到封建社会的全部教育工作。南宋以来的古代教育不无强调道德建设的重要，其源于朱熹制订和推行白鹿洞学规。这部学规对指导当今教育工作仍显现其重要价值。

三是悉心打造理学阵地。朱熹办书院与发展理学交相辉映。他以书院为据点，立新规，定学统，将《四书》《五经》及其集注列为主修科目，还“引进士子，与之讲论”，聘请理学名士到此任教。白鹿洞书院重修落成后，朱熹自任“洞主”，亲自选聘二十六名讲师，每十日一讲。凡走过的书院，他都亲自授课，为“诸生质疑问难，诲诱不倦”。尤其在中晚年，人们仰慕朱熹的大儒风范，“先生既归，学者益众”，各方学子来问学，群贤毕至来会讲，使武夷精舍、沧州精舍成为传承孔孟、宣扬理学的大本营。特别是沧州精舍，朱熹携弟子会友辩学，集聚了诸多学者同仁，在同反理学势力的抗争中总结出大量救时治乱的学术成果，形成中国学术思想史上著名的

^① 梁杰：《中国古代大学城》，福州：海峡书局，2016年，第9页。

考亭学派，也造就了闽学的创立，使儒道理学不仅得以薪火相传、进而提升为“有补治道”的封建社会官方哲学。朱熹本人的学术成果著作达一百四十余种，绝大多数是在书院办学期间完成，其中不少是为编写书院教材而作。

朱熹办书院的一个重要目的是复兴儒道正统。重修白鹿洞书院时，他向朝廷指出，庐山一带“老佛之居以百十计，其废坏无不锈葺，至于儒生旧馆只此一处，吾道之衰，既可禅惧”。^①朱熹以强烈的忧患感和责任感，奏请朝廷出面修复白鹿洞书院，可是主政者重佛轻儒，不予采纳；他断然从南康军的军库中拨出钱粮，动工修建。^②可以说，重修白鹿洞书院，是儒道理学抗御佛老泛滥的重要行动。朱熹并不完全否定佛老，并注重取其精华融于理学，但他反对把佛老学说捧为治国之道。他认为，佛教把人世间看成是空的，杜撰出的极乐世界，远在西天、不着边际；道家之学教人专注修炼得道，然而千百年来不见一个摸得到的神仙。他告诫，不宜将佛老“援之治政”。他坚定认为儒家思想崇善抑恶且求真务实，是治乱济世的药方，惟孔孟之道才能救国救民救人心。^③

四是培养了大批理学菁英。^④朱熹沉浸书院五十余年，桃李遍天下，学生数千人，其中高足弟子四百八十多人，分布全国各地，成为新儒学和新型书院的传人。如蔡元定，福建建阳人，从寒泉精舍至晦庵草堂、武夷精舍、考亭沧州，一路相随，至死不渝。朱熹的《四书集注》及《资治通鉴纲目》《周易本义》等重要著作都得益于蔡元定的参与编纂和修订，并吸收了他的诸多见解。再如黄干，福建闽县人，长期在武夷精舍和沧州精舍研习和任教，参与修订《四书集注》、编著《礼书》和撰注《尚书》等。朱熹去世后，办了不少书院，在江南一带培养了大批理学英才。他撰写《圣贤道统传授总叙说》，阐明孔孟之道的核心义理是通过内在修养与外在建构，达到“人心”合乎“道心”；以此为轴线诠释儒家道统，确立自尧舜到孔孟到二程再到朱熹的传承谱系，从而推定朱熹是集儒家圣道和理学大成的“万世宗师”。黄干在故乡闽县北山创办高峰书院期间，完成《仪礼经传通解续卷》和《孝经本旨》等著作，将朱熹的仪礼学说，通过生活中的现实操作加以推广。再如陈淳，福建漳州人，本是乡村童蒙教师，在“党禁”时期毅然赴考亭助教。朱熹逝世后，他为弘扬朱子理学，从训导儿童转向对成年人宣讲。他赴临安“严陵讲学”，为考亭学派“正名”，宣扬“格物致知”认识论及“四书”进学次序，强调朱熹承接儒家道统的重要地位。陈淳晚年在闽南培养了大批朱子理学的追随者，他们遵循“四书”规模，对朱子理学的范围和内涵进行深入浅出的诠释，成为儒家哲学发展史上的一大创举。

朱熹的一些再传弟子对理学的贡献也非常卓越。^⑤其中福建浦城人真德秀最为杰出。朱熹去世时，他二十二岁，是朱熹弟子詹体仁的学生，官至户部尚书、翰林学士兼侍读和参知政事，以忠诚和直谏闻名。真德秀与另一位朱熹再传弟子资政殿学士魏了翁一起向理宗皇帝上书，突出讲解《大学》要义，申明“修齐治平”之理，强调南宋政治欲避免奸臣弄权、使天下久安，就应当把朱子理学作为治国理政的指导思想，而不仅是缘于权宜的褒扬。理宗接受了他们的意见，诏朱熹从祀孔庙，御书《白鹿洞学规》颁行天下学官，并为沧州精舍赐“考亭书院”御书匾额。真德秀、魏了翁等人为朱子理学从哲学理论建构转化为现实的政治应用，确立朱子理学在中国思想文化领域的正统地位起到关键性作用，自此开始了朱子理学作为中国现实政治的理论指导的历

① 王炳照：《中国古代书院》，北京：中国国际广播出版社，2009年，“朱熹与南宋书院”章节。

② 王炳照：《中国古代书院》，北京：中国国际广播出版社，2009年，“朱熹与南宋书院”章节。

③ 武夷山朱熹研究中心：《朱子文化大典》，福州：海风出版社，2011年，第265-267页。

④ 武夷山朱熹研究中心：《朱子文化大典》，福州：海风出版社，2011年，第95-97、101-105页。

⑤ 武夷山朱熹研究中心：《朱子文化大典》，福州：海风出版社，2011年，第339-345页。

史,从而实现了朱熹创立新儒学的政治抱负。

正是朱熹和弟子的共同努力,朱子理学得以广泛传播和传承后世。从弟子的不凡事迹和业绩中,足见朱熹教育思想的功效,也证明白鹿洞学规教导的人,能够成为堪当国家大任的经世之才。

三、书院文化的价值及其新时代的复兴

朱子理学的持续传播和普及,将书院发展推至新高。元明两代,书院数量接连攀升,元代约两百三十余所,明代近一千两百四十所,其中福建近一百四十所。

清代书院更发展到一千九百余所,设置地区更为宽广,不仅中原地区书院多,而且在云南、甘肃、新疆等边远和边疆地区也都设立了书院。时属福建的台湾因“闽学东传”也设立了不少书院,^①自康熙四十三年(1704年)知府卫台揆首建台南崇文书院,至光绪年间不到二百年内发展到五十余所,其早期书院多属福建驻台官员创办,多由闽籍学者主持或主讲,福州鳌峰书院成为台湾诸书院的“师资培训中心”。边远和边疆地区书院创办,传播了朱子理学,使国学道统在那里扎根成长、潜移默化,加速了这些地区的文明进程,稳固和发展了民族团结与中国大一统的政治格局。

然而,书院历经沧桑、几繁几衰,行至末途。其原因在于社会制度的变化和政治权倾的复杂。主要包括:朱子理学被封建统治者捧上“独尊”地位后,逐渐成为排斥其它学说的金科玉律和僵化的教条,致使书院教育理论也失去活力、难以发展;^②书院教人“修齐治平”,势必因议论朝政而成朝野政治斗争的聚焦点,屡受统治者的禁毁打压;^③统治阶层出于对社会意识形态加强控制的政治考量,不断以科举为利诱,将书院逐步改造成“同一模子”的官学,使之完全丧失民办特色,发展备受桎梏,了无生气。光绪三十二年(1906年)清廷在体制危机、列强外侵的压力与刺激下,下令“废除科举”和“改书院、办学堂”,自此,古代书院成了封建科举制的陪葬品。

时境迁,史可鉴。社会主义制度下的今天,人们应当以辩证唯物史观正视朱子理学和书院,思索其文化价值以及当代之应用。

一要正视朱子理学和书院对中华民族向前发展的历史贡献。自汉代佛教传入中国,魏晋以来,君主多迷信佛老思想,唐宋更甚,禅林遍布山林,影响极大;儒学式微,奄奄一息。北宋名士陈舜俞的代表作《都官集》直言:儒学地位已被佛老抢占去,国家处于危境。朱熹在绍兴三十二年(1162年)第一次上书朝廷的《壬午应诏封事》中就批评皇帝一味喜好佛老,说孝宗表面“欲求大道之要”,实际是“留意于老子释子之说”,直斥“虚无寂灭,非所以贯本末而立大中”。朱熹办书院、兴理学,很重要的动机是肃明伦理,扳正民心,弃“空幻”为“从实”,让传统儒学在整饬社稷中重获生机,从而稳立社会政治与思想文化的高地,这是关乎中华民族命运兴衰与灵魂再铸的一次历史抉择。可设想,若无书院勃兴,若无儒学新生,若无理学集大成,恐无至今八百余年正统国学,恐难免民众思想犹如散沙;再设想,若非理学家担起思想一统之大任,古代中国或走向佛老立国,史册或将改写。很难想象,若无朱子理学,若无书院造化,承受过无数屈辱和苦难的今日华夏,仍是保持一个具有优秀传统文化的国度,仍是一个以强大思想凝

^① 张品端:《清代台湾书院的特征及其作用》,《台湾研究》2011年第3期。

^② 陈元晖等:《中国古代的书院制度》,上海:上海教育出版社,1981年,第58页。

^③ 陈元晖等:《中国古代的书院制度》,上海:上海教育出版社,1981年,第77-86页。

聚力来维护政治统一的泱泱大国。仅此一点，足以让今人感恩朱子、感怀书院。

二要正视继承和发展朱子理学及其教育思想的精髓。朱熹之于书院的创办与过化以及理学的集成与传播，顺应了当时乃至其后数百年封建社会发展的规律。其对“格物致知、诚意正心、修身齐家治国平天下”的深邃阐发，其制订的白鹿洞学规和勤工俭学实践，其在“鹅湖论辩”中提出读书穷理以致识“天理”、行“天道”的治学主张，其学术包容、平等相争和求同存异的学者气度，其忠君护国、以民为本的政治抱负和担当精神，其疾恶如仇、惩办污吏、提倡廉明的为政品格，以及其致力于启蒙教育和家庭教育，把伦理道德建设推广到社会各个方面和人的建设全过程，还有其为构建理学体系在集注儒道经典过程中的居敬态度和创新精神，特别是其在“玉山讲义”中概括的理学精义，对于南宋以后漫长的中国社会政治、经济、文化的发展都产生积极正面的影响，并成为百姓思想认知和中华民族精神形成的重要导向，至今仍对社会主义制度下的教育发展与改革、建设廉洁社会提供着宝贵的借鉴。朱熹生活在封建社会，他的思想和书院文化必然带有封建意识形态的色彩，存在着把握历史发展客观规律的局限性，但不应当因此而影响当今人们学习他和他所代表的理学先贤们创造人类文明的思想结晶。

三要正视朱子理学和书院曾经的颓废与沦落。在元明清，朱子理学从“伪学”变成“绝对真理”，再变成对人们思想的禁锢，与此同时，书院向官办教育衍化及至走向消亡。这种结局，并非朱熹本人的所为所愿，也并非理学的意涵所致，根本原因在于封建制度本身。一方面，封建王朝必然要用各种思想文化的成就与力量，维护其统治地位的合法性，朱子理学和书院文化与同时期的任何思想学说一样，难免要被统治者所用，成为他们治国驭民的工具。唯朱子理学是尊，是封建统治者的政治权谋，恰恰有悖于朱子理学的包容性和创新性，推行官学化也有悖于儒家创办书院之初衷。对此，应当辨别厘清。另一方面，专制主义的本质决定了封建社会不可能完全实现自我革新，这也决定了朱子理学和其它任何先进思想都不可能在封建社会中得以真正发展与创新。封建统治者懂得“存天理、灭人欲”对其巩固政权至关重要，但他们无法摒弃索取特殊利益的贪婪本性，不可能坚守“正君心”的戒律。书院制度的许多特点不为朝廷专制所容，使得封建社会中保持和发展书院的优良传统终究成为不可能。历史也证明，朱子理学和书院文化只有在社会实践的检验中去发展，在同其它思想文化的交流、比较和相互包容中去发展，才能保持其真理的光芒。这是朱子之后的人们的课题与使命，不应由朱熹本人担责。明代王阳明在解放思想方面进行了积极探索，造就了新的学风；东林书院一批忠节之士为传承朱子理学而同权势抗争，这些都对明清之际中国社会反君主专制思想的萌发产生着重要影响。

四要正视书院文化的复兴和创新性发展。旧书院制度已然灰飞烟灭，但书院文化中的思想精髓，则在封建社会的躯体中脱壳而出，融入了伟大民族精神之中，成为当代中国社会主义核心价值观的重要支撑，值得后人忠实继承。民国到如今，一些书院转为学堂后在新社会的新教育中延续着往昔的优良传统，岳麓书院堪称楷模。近年来又有大批新型书院如雨后春笋般出现于大江南北，如福建八闽书院、厦门筓筓书院等站在时代新起点上追寻历史、对接传统，以新面目再造书院的新文化。全国各地兴起的“书院热”，更是说明推翻封建专制、建设社会主义民主政治的新中国，能够为书院的传承发展搭建新的舞台。我们这一代人要树立责任感和使命感，以与时俱进和不断创新的姿态，奋发开拓书院文化复兴的新途径，为建设中国特色社会主义增添自信。一方面，要悉心研究、阐发和厘清优秀的书院文化遗产，包括书院经典白鹿洞学规，取其精华，去其糟粕，赋予其时代内涵和现代方法，以期与社会主义文化建设融汇一体，有助于解决当今教育发展中的现实问题。哲学界、教育界及整个宣传思想文化领域，应当首先担起此任。另一方面，要秉持珍惜历史、爱我中华的理念，把书院这块精神家园切实作为“老祖宗留下的祖产”

加以认真保护和完善。一些中华文明史上影响大、贡献大的古代书院如考亭书院等应当列为传统文化遗产重点修复和保护工程，纳入各地经济社会发展总体规划和党委、政府的工作日程。修复历史建筑，旨在复活其文化，要精细挖掘和传播每一所古代书院的“好故事”，使之成为当代人们践行中华传统美德、民族精神的好教材。再一方面，要推进书院文化复兴与当代教育发展相适应，与现代社会相协调，实现民主制度下的书院体制创新，构造书院民主议政、学术研究和社会智库的新功能。尝试社会科学研究机构、文化机构、高等学府、社会组织领办书院及其与实体企业合办书院的新形式，以期在办学场所、讲师、生员和经费等方面得以保障。引导书院发展对接“一带一路”，开展“朱子之路”、“书院之旅”等交流活动，“走出去”与世界文明对话互鉴。建立和规范书院导师制、论坛制，把握书院讲学、著述、学术交流和知识普及的正确导向，做到既保持言论自由和学术活力，又唱响建设中国特色社会主义的时代主旋律。

(责任编辑：陈 颖)

二程礼乐思想述论

王志阳

- (1. 福建师范大学文学院中国语言文学博士后流动站, 福建 福州 350117;
2. 漳州职业技术学院漳州历史文化研究中心, 福建 漳州 363000)

摘要: 二程系理学创始人, 他们的礼乐思想深刻影响到宋代理学学者的礼乐思想。在实用礼学方面, 二程以内圣外王作为礼学实践功能的目标, 而在礼学文献方面, 二程则以解读礼学文献作为复归礼学传统的重要途径, 并以时和变的观念来处理礼学文献的实用性问题。在礼乐方面, 二程则以礼乐一体, 相位相成来考察礼乐关系, 并且注意到礼乐功能的差异性问题的。

关键词: 内圣外王; 礼学文献; 礼乐关系

程颢、程颐二人学术思想各有侧重, 故后世分途发展出陆氏心学、朱子格物致知之说、浙东学派三部分内容, 但是两人学术思想存有共同成分远大于分歧, 我们的理由主要有两方面: 一是《二程遗书》《二程外书》中存有大量混淆不清的“程子”观点, 或者同一条材料, 不同版本却记载于不同人之下, 虽可能有后世编撰者学术不精之故, 但更为重要的是二程的学术观点同源而出, 仅是因程颢较早过世, 导致其学术思想未有系统论述而已。二是二程的弟子, 如朱光庭、刘质夫、谢良佐等,^①实是先师从程颢, 再师从程颐, 两者门徒的师从关系实无法完全厘清差异, 这便是两者之间的学术观点无法为后世学者所完全区分清楚的主要原因之一。三是程颢较程颐年长, 两人都受学于周敦颐, 又程颐随其兄程颢游历各地, 两人实为学友, 经历相似, 只是程颢较早过世, 程颐接过其兄的思想, 进一步使理学思想更为系统化, 最终在南宋成为学术主流思想。

除了程颢、程颐学术资料相似者多和两人学术经历相似之外, 程颢、程颐在礼乐思想方面基本一致, 这是由二程在学术思想方面注重《大学》《中庸》《论语》《孟子》之学, 而对传统经学方面则仅有《程氏易传》, 并未有其他经学作品流传后世, 可见二程在礼乐方面的贡献更多地存在于初创阶段, 未达到与其所创立的理学体系相同高度, 故本文的具体论述中, 除非文献有明文记载, 否则不再区分二程学术观点的内在差异, 以免画蛇添足之弊。

一、内圣外王目标: 礼的实践功能

程颢、程颐兄弟对《大学》投入了高度的热情, 两人同时注解《礼记·大学》一篇, 即程颢、程颐各撰写一篇《大学》文本改定本, 现保存于《河南程氏经说》第五卷, 其名为《明道

作者简介: 王志阳, 男, 福建师范大学文学院中国语言文学博士后流动站博士后, 漳州职业技术学院漳州历史文化研究中心讲师。

^① 《伊洛渊源录》载范内翰所撰《墓志》一文有说:“初, 受学于安定先生, 告以为学之本于忠信, 公终身力行之, 后又从程伯淳、正叔二先生于洛阳, 其所闻以格物致知为进道之门, 正心诚意……”云云, 可见朱光庭实从学于二程。而李籲为刘质夫而写的《墓志铭》则说:“结发即事明道先生程氏兄弟受学焉。”至于谢良佐、游酢、杨时等更是兼学于程颢、程颐兄弟。参见朱熹:《伊洛渊源录》, 上海: 上海古籍出版社, 合肥: 安徽教育出版社, 2002年, 第1018、1023页。

先生改正大学》和《伊川先生改正大学》。我们从两文献可知，朱子《四书章句集注》多处吸收二程的文献校改成果，尤其是《伊川先生改正大学》，如首章，朱子注曰：“程子曰：‘亲，当作新’”^① 此处的所谓程子是指程颐，因为程颐在《伊川先生改正大学》中“亲”下说：“当作新”^②，而程颢《明道先生改正大学》一文仍作“在亲民”，未有改动。当然作为《大学》研究专家，朱子对程颐的文献考订仅采此一处，其他各处并未采纳，如：“所谓修身在正其心者：身有所忿懣则不得其正……”第二个身字下有按语：“当作心”^③，“所谓齐其家在修其身者”第一个“其”字下有按语“其字衍”^④，均未被朱子《四书章句集注·大学章句》采纳。朱子反而采纳了程颢《明道先生改正大学》一文的文献版本。

由上述可知，二程都非常重视《大学》，故两人对所谓内在修身的内圣与外在事功的外王当有深刻认识。但是二程对《大学》的论述以及二程后学对二程语录内容的记载多有缺失，学术真相显然无法完整呈现，故有后来朱子校勘《程氏遗书》《程氏外书》之事。虽然现存的二程改正《大学》仅存有简单版本，并未有详细的考校，但是其对文献的整理显然被朱子批判性继承下来，而学者的学术思想并不是单独一部作品能够呈现其内容，当时综合体现于他们各方面的作品。因此，我们从二程论述礼学的相关文献来考察其对礼的内圣外王实践功能的作用论述。

一方面，礼能够助人修身养性，提升自我道德境界，实现“内圣”的目标。

在内圣方面，一般以人的道德修养和治国方法的学习为主要目标，正如《大学》首章所说：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”朱子注曰：“修身以上，明明德之事也。齐家以下，新民之事也。物格知至，则知所止矣。意诚以下，则皆得所止之序也。”^⑤ 更在注解：“自天子以至庶人，一是皆以修身为本。”说：

正心以上，皆所以修身也。齐家以下，则举此而错之耳。^⑥

在理学家的意识中，从齐家开始到平天下，都是属于外王之事。而格物到正心则都属于修身的内容。由此可知，还未把齐家、治国、平天下的本领用之于实践都属于内圣的修身范畴。虽然我们未见二程注《大学》一文，但是我们仍旧可以在二程的论述中看到他们对礼仪的重视程度，并以此实现内圣外王的目标。

因此，内圣的内容主要包括了自身的道德修养，也包括自身的行为规范内涵。故我们对内圣方面的表现列为两方面来考察。

在道德修养方面，礼仪能够提高士人的内在精神品格，从而完成自我道德提升的过程。道德修养既要有明白内在事理的格物致知之理，更需要有外在行为的培养才能够提高道德培养的效果。程颢说：

礼乐只在进反之间，便得性情之正。^⑦

此句虽短，却蕴含着丰富的内涵：一是礼乐虽然仅是以具体做法规范行为人的做事方式，但是其行礼节奏本身便是蕴含了社会的审美特质；二是礼乐的进反之间的原则实是社会原则的直接反映，达到了化强制性的社会原则为无形的内在精神规则；三是礼乐与性情之间是一种连通的关系。

① 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第16页。

② 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第1129页。

③ 《二程集》，第1130页。

④ 《二程集》，第1130页。

⑤ 《四书章句集注》，第17页。

⑥ 《四书章句集注》，第17页。

⑦ 《二程集》，第68页。

系，两者之间能够通过日常练习实现外在行为与内在自觉同步进行。礼乐之间的关系，留待后文来论述，我们更多的以礼的部分来看待此处文献。事实上，二程自身对礼的本身特质具有非常清晰的认识。《程氏遗书》游酢载：

圣人缘人情以制礼，事则以义制之。^①

礼是由人情原则所建立，而事情的规则又是遵循义的原则。两者之间实是一为内在的原则，二为外在的做事方法。正是礼的制作原则是人情，则遵循礼仪，必然是依循礼仪的内在原则才能够真正实现进反得当的问题，而其正是实现圣人制礼的原则——人情。因游酢师从程颢、程颐二人，无法确认上述观点是否为程颢所说内容，但是刘绚记录《师训》一篇，朱子整理《程氏遗书》时明确标明“明道先生语一”，依旧有言：

礼者因人情者也，人情之所宜则义也。^②

礼是因人情而制定，与前文游酢所载录，如出一辙。更为重要的是此处后半句对义的注解是“人情之所宜”，这便把礼与义之间的关系直接联系在一起，形成了遵人情的外在原则便是遵礼，而遵礼的具体行为规则便是要遵循人情的恰当原则。两者之间形成了一个依人情制礼，并依礼来做事的原则，从而实现由外在礼仪规范导入人情变化过程，实现人情与外在行为规范的无缝对接，并把人情约束在社会制定之礼的规则内。

在自身行为规范方面，礼仪能够为人的行为提供最基本的指南，实现自我行为的内在约束功能。礼因人情而制定，而人情所宜之处便是义，这已经涉及到了礼仪规范人行为的内涵，但是其着重强调的仍是人情起到主要作用，而人情是因人而异，况且无法实现人人是圣人的目标，便需要用礼仪来规范人的行为，实现社会规则内化为人的主观行为规范。程颢说：

礼者理也，文也。理者实也，本也。文者划也，末也。理是一物，文是一物。文过则奢，实过则俭。奢自文所生，俭自实所出。故林放问礼之本，子曰：“礼，与其奢也宁俭。”言俭近本也。^③

礼是理，也是理的外在之文，而理是本源，礼仅是理的外在表现而已，两者之间并未简单等同起来。外在礼仪过于奢华便远离理，由此会导致礼仪华而不实，失去礼的本义——理。程颢显然更强调内在之理，并以理作为礼之本来看待，这是符合程氏以理为万物内在规律的原则。更值得我们注意的是礼的本源是理，这便需要从礼的细节处开始做起，故程颢说：

洒扫应对便是行而上者，理无大小故也。故君子只在慎独。^④

刘绚明确把上引内容载录为“亥八月见先生于洛所闻”^⑤，则此条确为程颢所语。此语内容乍一看，似有不妥，如洒扫应对本是用于代表礼的内容，属于现代的指代手法，但是程颢却偏偏把洒扫应对当成形而上者——理，故有“理无大小”的解释。又因洒扫应对属于礼仪最细小环节，却已经蕴含了礼的本义——理，所以礼属于理的外在表现，当属无疑了。正因礼属于理的外在原则，所以一旦不遵循礼，便是违背了理的原则，所以程颐补充说：

视听言动非理不为即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。^⑥

① 《二程集》，第87页。

② 《二程集》，第127页。

③ 《二程集》，第125页。

④ 《二程集》，第139页。

⑤ 《二程集》，第138页。

⑥ 《二程集》，第144页。

程颐在此再次论证了礼是理的观点。事实上，视听言动与礼的关系，实出于《论语·颜渊》篇，其文如下：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”^①

孔子认为对视听言动均要以礼为原则，而视听言动实囊括了人的所有日常行为，实与人类社会外在准则无异了。朱子在注释上引文献时特地引述了程子之言说：

程子曰：“颜渊问克己复礼之目，子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’四者，身之用也。由乎中而应乎外，制于外所以养其中也。颜渊事斯语，所以进于圣人。后之学圣人者，宜服膺而勿失也，因箴以自警。其《视箴》曰：‘心兮本虚，应物无迹。操之有要，视为之则。蔽交于前，其中则迁。制之于外，以安其内。克己复礼，久而诚矣。’其《听箴》曰：‘人有秉彝，本乎天性。知诱物化，遂亡其正。卓彼先觉，知止有定。闲邪存诚，非礼勿听。’其《言箴》曰：‘人心之动，因言以宣。发禁躁妄，内斯静专。矧是枢机，兴戎出好。吉凶荣辱，惟其所召。伤易则诞，伤烦则支。已肆物忤，出悖来违。非法不道，钦哉训辞！’其《动箴》曰：‘哲人知几，诚之于思。志士励行，守之于为。顺理则裕，从欲惟危。造次克念，战兢自持。习与性成，圣贤同归。’”^②

此处朱子的引述内容远比前引程颐语录来得详细，但是其所强调的内容与前引文献并无本质差别，都是强调视听言动都是“身之用”，两处均把视听言动需依据礼来执行作为最为核心原则，而礼便是人的行为准则了。事实上，程颐的观点尚仅停留在“四者，身之用也。由乎中而应乎外，制于外所以养其中也。”虽已包含了礼是人的社会行为准则之义，而仅停留于具体论述中，呈现出理学初创阶段的粗糙与不成熟，我们看朱子对上述内容的概述则可见其精髓。朱子对上述文献下按语说：

愚按：此章问答，乃传授心法切要之言。非至明不能察其几，非至健不能致其决。故惟颜子得闻之，而凡学者亦不可以不勉也。程子之箴，发明亲切，学者尤宜深玩。^③

所谓传授心法切要之言，当是朱子把其内容当作孔门传授学术思想或者修身的核心内涵，实把孔子对颜渊所说的内容上升到儒家的最高学术准则了，并以此来要求学者勉励而行。朱子认定程子的箴铭之语“发明亲切”，则可看出朱子高度推崇程颐的观点，也可见朱子实使用程颐的观点评价孔子之言了。

由此可见，礼仪对人的行为具有约束作用，由程颐提出，程颐完善，以至于朱子把其定为孔门传授心法。至于朱子关于礼仪对人的外在行为的约束功能则留后详述。

另一方面，以礼为准则，方能实现“外王”的目标。

外王的范畴包括齐家、治国、平天下三部分，但是实现外王的关键步骤却是先实现自己的生存，再逐步呈现齐家、治国、平天下三部分内容，因为只有实现了自我生存目标才能够真正达到推己及人的目标。

自我生存是实现外在齐家、治国、平天下的目标。虽然孟子说舍生取义，但是在现实的环境中，每样事情动则舍生取义，则会导致小人固执的后果，无法实现其自我价值的更大实现。《河

① 《四书章句集注》，第167页。

② 《四书章句集注》，第167-168页。

③ 《四书章句集注》，第168页。

南程氏遗书》卷第一载：

有人劳正叔先生曰：先生谨于礼四五十年，应其劳苦。先生曰：吾日履安地，何劳何苦？他人日践危地，此乃劳苦也。^①

旁人看到程颐守礼，四五十年始终如一，认为其生活模式非常痛苦，但是程颐并没有从礼的内圣功能来论述守礼已经成为习惯的问题，也没有从习礼转变为内在道德的问题来解决提问者的疑虑，反而是从守礼能够帮助自己实现安全的问题入手，其观点主要有两方面：一是认为守礼能够帮助自己时刻处于安全处境，而没有守礼反而时刻置自己于危险的处境。二是日常守礼，看似礼仪限制自身的行为方便性，而不守礼看似随意自由，但是在日常的处境中，最劳苦的问题当是要化解因不守礼而置于危险的处境，这便会消耗更多的时间与精力了。

前者把是否守礼作为处境危险与安全因素的重要衡量标准，后者则是因守礼能够带来安全环境与不守礼带来危险处境，两者都是强调守礼的重要功能，即化解各项矛盾，实现自我环境的安全性建设。换言之，礼仪具有建设自身生存环境的重要功能，能够实现优化生存处境的目标。事实上，程子对以礼实现自身生存的观点看得非常重要，并不仅仅是以礼实现日履安地的境界而已。《河南程氏粹言》卷一载：

子曰：“礼者人之规范，守礼所以立身也。安礼而和乐，斯为盛德矣。”^②

据张栻《河南程氏粹言序》所说：“夫子姓程，讳某，字正叔。夫子之兄，讳某，谥明道先生，亦时有言行录于其间。”^③上段内容大体为杨时所载录程颐的观点。此语与前引程颐回答问者的观点如出一辙，只是此处更直接认为以礼来规范自身为人处事的原则，不仅能够实现日履安地，更在于能够和乐的境界。

上述内容虽然是为了建设自身的生存环境，但是与现代学者所认为的明哲保身有着本质区别。《现代汉语》“明哲保身”条所说：

原指明智的人不参与可能给自己带来危险的事，现在指因怕犯错误或有损自己利益而对原则性问题不置可否的处事态度。^④

事实上，明哲保身的贬义内容实较晚出，正如《辞海》第六版“明哲保身”词条说：“语出《诗·大雅·烝民》‘既明且哲，以保其身’。孔颖达疏：‘既能明晓善恶，且又是非辨知，以此明哲择安去危，而保全其身，不有祸败。’意谓深明事理的人能保全自己。白居易《杜佑致仕制》：‘尽悴事君，保身，进退始终，不失其道。’今多指生怕有损于己而回避原则斗争的处事态度。”^⑤而倾向于追根溯源的《辞源》“明哲保身”词条仅解释其意义，并指出其词语来源于《诗经·大雅·烝民》和白居易作品，并未指出其现代意义。^⑥由此可见，明哲保身在古代仅有孔颖达注疏《诗经·大雅·烝民》之义了。这当是程颐的观点出处了。

在获得自身生存安全的处境过程中，便有推己及人之义了。推己及人，需要从自身的生存安全出发来逐步达到齐家的功效。

家与家族，是每个士大夫的立足之地。《说文解字》载：“家，尻也。从宀，豕省声。”段玉

① 《二程集》，第8页。

② 《二程集》，第1174页。

③ 《二程集》，第1167页。

④ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典：商务印书馆创立115周年纪念版》，第六版，北京：商务印书馆，2012年，第910页。

⑤ 夏征农、陈至立主编：《辞海：第六版彩图本》，上海：上海辞书出版社，2009年，第1592页。

⑥ 广东、广西、湖南、河南辞源修订组、商务印书馆编辑部：《辞源》（修订本），北京：商务印书馆，1979年，第1413页。

裁注曰：

厠，各本作居。今正。厠，处也。处，止也。《释宫》“牖户之间谓之扃。其内谓之家。”引伸之，天子诸侯曰国，大夫曰家。凡古曰家人者，犹今曰人家。家人字见哀公四年《左传》《夏小正传》及《史记》《汉书》。家、厠叠韵。^①

由此可知，家本为居住之地，但后来引伸为大夫封地，后世废除封建后，实指邻里之地。正是基于对家的语义，我们看到传统的家有两个方面的意义：一是指有血缘关系的宗族嫡亲，即扃内之地为家的范围；二是由有血缘关系的宗族扩大到自己管理的范围内，当指封建时代的封地及后世居住地附近地区。

正是家和家族的意义在封建时代远大于现代意义，故《大学》所谓“齐家”也不仅仅是教育子弟而已，当有两方面的意义：一是教育子弟；二是维系家族与美化社会风俗。前者我们将在下文礼的教育功能部分再行阐述，本部分仅对礼的美俗作用加以阐述。

在家族方面，礼具有维系社会宗族的功能。宗族是家的最为核心内容，每人都是由其自己扩大到五亲的宗族，而礼在此推导扩大过程中具有十分重要的作用。程颐说：

宗子法废，后世谱牒尚有遗风。谱牒又废，人家不知来处，无百年之家，骨肉无统，虽至亲，恩亦薄。^②

宗子法被废，谱牒也废除，导致人人不知来处，家族便四散居住，使得人与人之间的亲亲之情淡泊了。由此导致社会结构被破坏，故程颐总结其情形便是：“宗子法坏，则人不自知来处，以至流转四方，往往亲未绝，不相识。”^③正是社会的基本结构——家与家族被破坏了，社会也就失去了其稳定的运行结构，故二程高度重视宗子之法，提倡以宗族之法解决美俗功能。程颐说：

所谓宗者，以己之旁亲兄弟来宗于己，所以得宗之名，非己宗于人。^④

这便是由宗子来统领整个宗族，组成一个严密的人际关系网，从而实现宗族治理的效果。其主要体现在祭祀祖先的场合，故程颐说：“宗子者，谓宗主祭祀也。”^⑤通过祭祀维系整个宗族的情感，保持宗族结构的稳定，为社会的运行提供基础结构，故程颐说：

凡小宗以五世为法，亲尽则族散。若高祖之子尚存，欲祭其父，则见为宗子者，虽是六世七世，必须计会今日之宗子，然后祭其父。宗子有君道。^⑥

所谓“君道”便是宗子具有管理整个宗族的权力，使得整个宗族能够实现自我管理功能，以此为团结的纽带，实现社会的治理有序化。正是复建宗族结构，实现整个家族自我治理和自我净化过程。因此，程颐说：“宗子之法不立，则朝廷无世臣。宗法须是一二巨公之家立法。宗法立则人人各知来处。”^⑦要巨公之家来做表率的原因在于其具有巨大的社会影响力，能够成为社会的标杆，并成为社会的风尚，便能够树立良好的社会典范，而良好的家风又能够为朝廷输送更多优秀人才。这是因为宗族之大事在祭祀，而祭祀正是宗族成员良好行为的培养过程。《程氏遗书》第二十二上载：

又问：“祭如在，祭神如神在。”曰：“祭如在”，言祭祖宗。“祭神如神在”，则言祭神

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第337页。

② 《二程集》，第162页。

③ 《二程集》，第150页。

④ 《二程集》，第180页。

⑤ 《二程集》，第179页。

⑥ 《二程集》，第180页。

⑦ 《二程集》，第179页。

也。祭先主于孝，祭神主于恭敬。^①

“祭如在，祭神如神在”语出《论语》，而程颐所言的内容正是祭祀的两大要义：祭祀祖先主要在表达孝心，而祭祀各类神明则以恭敬为主。两者都涉及到实行礼仪的核心内涵。正是如此，才使得祭祀成为维系整个宗族的关键内容。

与行礼组织的宗子体制相关的便是礼具有美化世俗的作用。《程氏遗书第十》载：

子厚言：关中学者用礼渐成俗。正叔言：自是关中人刚劲敢为。子厚言：亦是自家规矩太宽。^②

张载在关中推行礼仪，形成了关中用礼的风俗，这显然已经改造了关中质朴的风俗，而其关键在于以礼来约束社会人员，实现以礼美化习俗的目标。虽然张载所说未及礼的具体内容，但是其所用之礼显系具有礼经依据，否则便无足称道。《程氏遗书》第十载：

正叔言：礼院者，天下之事无不关。此但得其人，则事尽可以考古立法，苟非其人，只是从俗而已。^③

礼院是制礼的部门，关系到天下各项事宜，其关键职责是考古礼法，而其目标正是用古代礼义来制礼，规范社会风俗，而非以现在社会普通风俗来规范人的日常行为。这便是以古代礼仪来美化世俗的做法，否则考古立法与以俗为法就无从区分了。

至于治国方面，礼具有非常重要的作用，主要体现在军、刑二礼两个方面。

一方面，军礼是五礼当中的一种，关系到治国的重要举措，而在北宋时期更是成为社会的重要热点。北宋虽属统一国家，但是前有契丹，后有金国，西北有西夏国，使得治军成为北宋士大夫关注的热点问题，程颢、程颐也不例外。《程氏遗书》第七载：

兵阵须先立定家计，然后以游骑旋，旋量力分外面与敌人合，此便是“合内外之道”。若游骑太远，则却归不得，至如听金鼓声亦不忘却自家如何。如苻坚养民，一败便不可支持，无本故也。^④

此条语录为游酢所记载。我们看到其内容反映了北宋士大夫治国的一个基本原则，即以守为主，再腾出其额外力量来做进攻的准备。这便是中国传统的战略思想，其思想并不是程氏首倡，而是渊源有自。《周礼·大司马》载：“中春，教振旅，司马以旗致民，平列阵，如战之阵。”郑玄注：

以旗者，立旗期民于其下也。兵者，守国之备。孔子曰：“以不教民战，是谓弃之。”兵者凶事，不可空设，因蒐狩而习之。凡师出曰治兵，入曰振旅，皆习战也。四时各教民以其一焉。春习振旅，兵入收众专于农。平犹正也。^⑤

兵器，仅是守护国家的装备而已，则其内在之义便是军队以守土为第一职责，并以此作为日常练兵的目标。这是中国传统军事思想的体现，正如《说文解字》的“止戈为武”之意，其后发展出兵家思想“上兵伐谋”。由此可见，动用兵力从来都是持非常谨慎的态度，并由此提出要以防守为主的治军思想。

与国家以守为主的军事战略相适应，军队需要具备守得住国土的战斗能力，这便需要运用军礼来培养军人勇猛的战斗能力。《程氏遗书》第七载：

① 《二程集》，第285页。

② 《二程集》，第114页。

③ 《二程集》，第112-113页。

④ 《二程集》，第100页。

⑤ 孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，1987年，第2299页。

义勇也是拘束太急，便性轶轻劣。大凡长育人材，且须缓缓。^①

这是一个以戎礼来约束兵士的方法。军队本是国家利器，且是以勇猛为主的战斗之事，这便要求对治军的政策需要着手于符合军队的措施。《河南程氏遗书》载：

正叔言：“管辖人亦须有法，徒严不济事。今帅千人，能使千人依时及节得饭吃，只如此者能有几人？尝谓军中夜惊，亚夫坚卧不起，不起善矣，然犹夜惊何也？亦是未尽善。”^②管辖人不仅是军队之事，但是从其举例所言可知，其当指军队将领管人治军的问题，而仅仅有严厉的措施是不能够解决问题的，要讲究办法。程颐以礼治军，为国家军队治理提供保障，并以此管理整个国家军事的机制，方能够实现国家军事实力持续提升的目标。这便在中国传统礼仪的经典之作《仪礼》中设有《乡射礼》，以此涵养民风。

由此可见，治军需要符合军礼的方法才能够适应军队的特殊情形。二程虽然着力于关注内在的圣人之学，但是对外在的军队治理仍有自己的主观思考，未曾远离国家大事。

另一方面，刑事处罚是国家治理的重要内容，也是关系到国家意志能否被顺利推行的重要保障。但是单纯的刑罚并非能够真正解决各项问题，而是主张以礼治国，其惩罚措施要遵循礼的原则。程颐说：

今责罪官吏，殊无养士君子廉耻之道。必断言徒流杖数，赎之以铜，便非养士君子之意。如古人责其罪，皆不深指斥其恶，如责以不廉，则曰俎豆不修。^③

程颐的观点是以一个非常重要的原则来处理官吏的犯罪问题，即刑不上大夫，而其具体主张则是通过礼仪来治理官吏的犯罪问题，最为重要的方法是把已经归入国家刑律部分的礼仪内容，再次抽离出来，用礼法来处理士大夫的犯罪问题，否则会出现士大夫不重视自身的修养问题。事实上，程颐的观点在于通过礼法来惩处士大夫，让士大夫能够通过提高自我修养，解决其犯罪问题。这是一个以复古为创新的思路。程颐的观点，我们无法确知其提出的确切时间点，但是程颐显然是因王安石改革出现了士大夫本身的内在修养出现了重大问题，导致了王安石改革最终失败。在王安石改革问题上，士大夫集体出现了重大问题，而绝非王安石改革集团的问题而已，此点程颐亦有深刻反思。他说：

新政之改，亦是吾党争之有大过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。当时天下岌岌乎殆哉，介父欲去数矣。其时介父直以数事上前卜去就，若青苗之议不行，则决其去。伯淳于上前，与孙莘老同得上意，要了当此事。大抵上意不欲抑介父，要得人担当了，而介父之意尚亦无必。伯淳尝言：“管仲犹能言‘出令当如流水，以顺人心’，今参政须要做不顺人心事，何故？”介父之意，只恐始为人所沮，其后行不得。伯淳却道：“但做顺人心事，人谁不愿从也。”介父道：“此则感贤诚意。”却为天祺其日于中书大悖，缘是介父大怒，遂以死力争于上前，上为之一以听用，从此党分矣。^④

由上述内容可知，王安石本与程颐观点虽有差异，但仅属于士大夫内部关于具体政策的争议而已。难能可贵的是程颐关注到当时士大夫群体存在的严重问题，即士大夫内在修养尚有严重的不足，其结果便使内在细小差异演变为严重的新旧党争。正是看到新旧党争内在的问题，使得程颐更为注重提升整个士大夫群体的礼仪道德修养问题。这便是始于二程对王安石时代用人政策后遗症的批判。《程氏遗书》第二上载：

① 《二程集》，第100页。

② 《二程集》，第114页。

③ 《二程集》，第112页。

④ 《二程集》，第28页。

介父当初只是要行己志，恐天下有异同，故只去上心上把得定，他人不能摇，以是拒绝言路，进用柔佞之人，使之奉行新法。今则是他已去，不知今日却留下害事。^①

此条语录为吕与叔所载录，其为程颢还是程颐所说内容，无从得知，但是这里呈现一个重要的观点，即王安石因政见不合而重用“柔佞”之人，派他们前往推行新法。当王安石还在任上之时，尚能够约束他们，一旦退下相位之后，便使这些柔佞之人“留下害事”。程氏在此持批评的观点，更多的是针对王安石变法用人问题，但其背后更多的是考虑到政治家毕竟仅是少数，更多的士大夫仅是普通人而已。《程氏遗书》第二下载：

今许大西事，无一人敢议者。自古举事，不能无可否是非，亦须有议论。如苻坚寿春之役，其朝廷宗室固多有言者，以至宫女有张夫人者犹上书谏。西晋平吴，当取也，主之者惟张华一人而已，然当时虽羊叔子建议，而朝廷亦不能无言。又如唐师取蔡州，此则在中国容其数十年恣睢，然当时以为不宜取者固无义理，然亦是有议论。今则庙堂之上无一人言者，几何不“一言而丧邦”也！^②

这条语录是吕与叔附录在《东见录后》，其注释说：“元丰四年用种谔、沈括之谋伐西夏”^③，当时朝廷士大夫全部噤声，虽然有新旧党争的问题，但是朝廷士大夫的心态已然失去了范仲淹时代的“先天下之忧而忧”的心态了，显然呈现各为稻粱谋的形势。

由此可见，当时士风情形显然不是王安石改革所导致的问题了，而是士大夫群体出现了道德观偏差的严重问题，因为贤臣与昏庸之臣从来都有，这是程颐所总结过的情况。《程氏遗书》第二下载：

介甫今日亦不必诛杀，人人靡然自从，盖只消除在朝异己者。在古虽有大恶在上，一面诛杀，亦断不得人议论，今便都无异者。^④

这显然不是王安石本人的问题，而是士大夫群体的风气出现了严重的问题，由此导致士大夫全部噤声，已呈柔弱之势了，其根源正是失去以礼仪治理刑罚的问题。《程氏遗书》第二下载：

自古治乱相承亦常事，君子多而小人少则治，小人多而君子少则乱。然在古亦须朝廷之中君子小人杂进，不似今日剪裁得直是齐整，不惟不得进用，更直憔悴，善类略去近道，则须憔悴，旧日交游只改节者，便于世事差遂。此道理不知为甚？正叔近病，人有言之曰：“在他人则有追驳斥放，正叔无此等事，故只有病耳。”^⑤

在朝的士大夫仅论政治派别，排除异己，不论政见正误，仅论站队是否顺应掌权人，其根源正是国家刑罚对士大夫的惩罚以法律来处理，而不是以礼典来处理，由此导致了政治斗争变为了水火不相容的政治游戏了。

正是失去了礼典来处理政治人物之间的纷争，使得宋代刑法变成了士大夫做事的准则了，士大夫由此噤声，也失去了朝廷各项政策的修正力量，其亡国也就不远了。

最后，礼具有强烈的教育功能，能够通过礼仪的教育为社会发展提供良好的人才，为美俗与社会治理提供人才。

前文已言，礼具有规范人的日常行为的功效，这是因为“礼者理也，文也。理者实也，本

① 《二程集》，第45页。

② 《二程集》，第49页。

③ 《二程集》，第49页。

④ 《二程集》，第51页。

⑤ 《二程集》，第51页。

也。”^① 即礼是天理的外在表现形态，则遵守礼仪，便是遵守天理。由此可知，教授礼仪便能够为学生的成才提供基础支撑作用。《河南程氏遗书》载：

子厚以礼教学者，最善，使学者先有所据守。^②

二程高度评价张载以礼教学者，其最为重要的原因在于能够使学者行有依据，而其行为有依据，便是具有修身的作用。正是以礼来教授学生，使学生能够按照礼仪来做事，便自然而然养成按照礼仪来行事的习惯，二程子深明其中之理，故说：

勿谓小儿无记性，所历事皆能不忘。故善养子者，当其婴孩，鞠之使得所养，全其和气，乃至长而性美，教之示以好恶有常。至如养犬者，不欲其升堂，则时其升堂而扑之。若既扑其升堂，又复食之于堂，则使孰从？虽日撻而求其不升，不可得也。养异类且尔，况人乎？故养正者，圣人也。^③

小儿记性好，对所学内容能够记忆清晰，使得其儿时所学便能成为自身的行为准则，因此从小开始教其所当行的标准和好恶的原则，那么婴孩便能成长为性美之人。至于该教小孩的内容为何物呢？当然是天理的法则，即礼仪。《河南程氏遗书》卷十五载：

圣人之道，更无精粗，从洒扫应对至精义入神，通贯只一理。虽洒扫应对，只看所以然者如何。^④

洒扫应对所呈现的便是天理，而洒扫应对本就是指代礼仪，故教育婴孩当是以礼仪为教学内容，使小孩能够从小学习圣人之道。但是礼仪的教育功能并未能够被社会所采纳，故失去者实多。《河南程氏遗书》载：

古人为学易，自八岁入小学，十五入大学，舞勺舞象，有弦歌以养其耳，舞干羽以养其气血，有礼义以养其心，又且急则佩韦，缓则佩弦，出入闾巷，耳目视听及政事之施，如是，则非僻之心无自而入。今之学者，只有义理以养其心。^⑤

古人治学过程中，有礼乐来修养其心，这能够促使学习者自觉抵挡非僻之心，使学习者能够事半功倍，而二程所处时代，古礼已经被忽略了，仅有义理来维护其内心的纯净状态。这便使学习者的学习效果事半功倍而已。即使在二程时代，其培养学习者内心的功能也仍旧是义理相关的礼义内容，可见礼仪确是具有教育学者的功能。

至于学者所学的具体内容及古代礼仪的复兴的具体任务，则需要等到理学者开始全面继承两宋礼学家关于礼学的成果之后，最后到朱子时代而集其大成。

二、文献准绳：复归礼学传统

礼具有内圣外王的功能，但是礼在运转过程中，却无法把礼经的内容直接用于各个时代的社会，因为礼本身具有顺人情的特征。《程氏遗书》载：“圣人缘人情以制礼”^⑥，又说：“礼者因人情者也，人情之所宜则义也。”由此则导致了人人有人情，人人可以制礼，这便成为各个时代的风俗习惯了。但是二程对各个时代的风俗并非全部赞同，且持多方面意见。如对待丧礼的态度，程颐说：

① 《二程集》，第125页。

② 《二程集》，第23页。

③ 《二程集》，第57页。

④ 《二程集》，第152页。

⑤ 《二程集》，第162-163页。

⑥ 《二程集》，第87页。

某家治丧不用浮图。在洛亦有一二人家化之，自不用释氏。道场之用螺钹，盖胡人之乐也。今用之死者之侧，是以其乐临死者也。天竺之人重僧，见僧必饭之，因使作乐于前。今乃以为之于死者之前，至如庆祷亦杂用之，是甚义理！如此事被他欺谩千百年，无一人理会者。^①

由此可知，当时洛阳的大多数人已经在治丧之时使用僧人诵经超度亡灵的仪式了，即已经成为洛阳的风俗了。程颐持反对意见，因其违反中国传统的礼仪。而对待其他各项礼仪则持肯定态度，如拜扫之礼。《程氏遗书》第十八载：

或问：今拜扫之礼何据？曰：此礼古无，但缘习俗，然不害义理。古人直是诚质，葬只是藏体魄，而神则必归于庙，既葬则设木主，既除几筵则木主安于庙，故古人惟专精祀于庙。今亦用拜扫之礼，但简于四时之祭也。^②

这显然是程颐吸收了当时扫墓的风俗，并为古代没有扫墓一事加以解释，实承认扫墓之事的合理性。比扫墓之事更为重要，程颐还自己提出了设置礼仪的内容，如叔嫂之间的服丧关系。吕与叔载：“嫂叔无服，先王之权。后圣有作，虽复制服可矣。”^③这显然是二程提出了超越当时风俗的内容，且无法找到礼经依据的内容。

由上述可知，程颢、程颐的观点对具体礼仪内容存有诸多不同的情况，主要有三种：一是反对当时风俗；二是赞成当时风俗；三是提出礼经所无的内容制作新的礼仪。三种情形各有差异，但是有一个共同点，即都不是礼经的内容，但对三者的不同态度，二程实有自己的一贯标准，那就是礼义。

关于礼义的内容，必然涉及到外在礼仪的变化。程颢说：

识变知化为难。古今风气不同，故器用亦异宜。是以圣人通其变，使民不倦，各随其时而已矣。“后世虽有作者，虞帝为不可及已。”盖当是时，风气未开，而虞帝之德又如此，故后世莫可及也。若三代之治，后世决可复。不以三代为治者，终苟道也。

器用实指民风礼仪内容。程颢所说内容甚为丰富，其要有三：一是认识变化非常困难，需要透过外在变化的表象求得内在的本质；二是圣人能够通达外在变化，能够顺应百姓变化而解决问题；三是虞舜时期已然无法复制，而三代之变化却与虞舜不同，具有内在的连贯性，而其提出了后世可以恢复到三代的治理规模。事实上，程颢所说的三代之治更多的是偏向于文化，正如余英时考察宋人从石介到欧阳修、范仲淹、王安石的观点后认为“文化重于政治原是宋人‘三代’概念的基本属性”^④。但具体到程颢而言，其文化的内容则有更为具体的内容，那便是指礼义之事。朱子对此事有深刻观察，他说：

国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。^⑤

朱子明确把程颢、程颐对礼义、经术发展目标定位为恢复到二帝三代，而更多的则着眼于三代的礼义。正是居于对三代礼义的高度追求，二程对礼义的功能和作用进行了反复论述。程颐说：

曾子执亲之丧，水浆不入口者七日，不合礼何也？曰：曾子者，过于厚者也。圣人大中之道，贤者必俯而就，不肖者必跂而及。若曾子之过，过于厚者也。若众人必当就礼法，自

① 《二程集》，第114页。

② 《二程集》，第241页。

③ 《二程集》，第23页。

④ 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫的政治文化》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第193页。

⑤ 《朱子语类》，第4020页。

大贤以上则看他如何，不可以礼法拘也。且守社稷者，国君之职也，太王则委而去之。守宗庙者，天子之职也，尧、舜则以天下与人。如三圣贤则无害，他人便不可。然圣人所以教人之道，大抵使之循礼法而已。^①

程颐的观点是指对于曾子、太王、尧、舜等大圣贤的要求，需要特殊看待，不能够以简单的礼法来判断他们的做法。但事实上，不管是曾子，还是太王、尧、舜，都是符合圣人孔子的价值观判断。孔子所说：“过犹不及”^②。朱子注曰：“道以中庸为至。贤智之过，虽若胜于愚不肖之不及，然其失则一也。”^③并特地引用尹淳的观点说：

中庸之为德也，其至矣乎！夫过与不及，均也。差之毫厘，谬以千里。故圣人之教，抑其过，引其不及，归于中道而已。^④

尹淳为程颐的门人，其观点当可作为程颐观点的表述，因为从尹淳观点与朱子观点之间差异十分细微，而程颐在其生平是多次强调需要以《论语》作为评判经义的标尺。《河南程氏遗书》载：

问：圣人之经旨，如何能穷得？曰：以理义去推索可也。学者先须读《论》、《孟》，穷得《论》、《孟》，自有个要约处，以此观他经甚省力。《论》、《孟》如丈尺权衡相似，以此去量度事物，自然见得长短轻重。某尝语学者必先看《论语》、《孟子》。今人虽善问，未必如当时人，借使问如当时人，圣人所答不过如此。今人看《论》、《孟》之书，亦如见孔、孟何异。^⑤

六经难穷，仅能以理义去推索其内在经义，而其门径正是《论语》《孟子》，即以《论语》《孟子》为丈尺权衡各经经义。虽然现存的《二程集》中仅有《论语解》一卷，且高度不全，亦未涉及前引《论语·先进》内容，但是从其对《论语》的推崇程度已然可以清晰看到，程颐是非常清楚《论语·先进》的内容，且非常熟悉《中庸》之道，因为二程也都对《中庸》有过深入研究，正如中华书局本《二程集·河南程氏经说卷八》的按语所载：

按晁昭德《读书志》，有明道《中庸解》一卷，伊川《大全集》亦载此卷。窃尝考之，《中庸》，明道不及为书，伊川虽言已成《中庸》之书，自以不满其意，已火之矣。反复此解，其即朱子所辨蓝田吕氏讲堂之初本、改本无疑矣。用仍其旧，以备参考。^⑥

晁公武《郡斋读书志》和程颐《大全集》全部载录有《中庸解》，虽然考证结果为程氏后学载录的作品，而非二程的亲定稿，但由此仍旧可以断定，不论是程颢还是程颐均是高度熟悉《中庸》一文，当可定谏。

既然程颐清楚中庸之道，也清楚孔子“过犹不及”的观点，但是程颐对曾子、太王、尧、舜仍旧持一种赞同的眼光来看待他们与礼法的关系，而对众人则持以遵循礼法为正确，这显然是存在双重标准的嫌疑，因为都是人，却存在不一样的评判标准，其原因是圣人与众人之间的差异。《程氏遗书》第十八载：

“惟圣人然后践形”，言圣人尽得人道也。人得天地之正气而生，与万物不同。既为人，须尽得人理。众人有之而不知，贤人践之而未尽，能践形者，惟圣人也。^⑦

人都得到人理，但是仅有圣人能够全部把人道付诸实施，而贤人能够实行部分的人道，众人虽有

① 《二程集》，第211页。

② 《四书章句集注》，第161页。

③ 《四书章句集注》，第161页。

④ 《四书章句集注》，第161页。

⑤ 《二程集》，第205页。

⑥ 《二程集》，第1164页。

⑦ 《二程集》，第211-212页。

人理却懵然不知。三种人在人道的理解和实行上是有着巨大差异，而其内在差异的原因正是对人理的理解程度。人理的外在表现是礼，而内在运行规则便是礼义。

正是居于此，二程把对礼义的理解和实行程度看作是区分圣人、贤人、众人之间的关键差异。

与其标尺作用相应，二程注重礼义的实质性作用，即更定礼仪的标准。前文已言，器物随时变化，但内在礼义仍旧是不变的，外在礼仪需要依据礼义来进行更定。《程氏遗书》第二十二上载：

先生曰：祭祀之礼，难尽如古制，但以义起之可也。富公问配享，先生曰：合葬用元妃，配享用宗子之所出。又问：祭用三献何如？曰：公是上公之家，三献太薄。古之乐九变，乃是九献。曰：兄弟可为昭穆否？曰：国家弟继兄则是继位，故可为昭穆，士大夫则不可。^①

所谓难尽如古制，以义起之，则是祭礼随时代变迁，难以恢复到古礼，仅能够根据祭义来进行安排祭祀之礼，并由此断定了礼的制定原则：“凡礼，以义起之可也。”^②这虽是程颐针对祭礼而进行总结的观点，但是并非仅适用于祭礼，也同样适用于冠礼。《程氏遗书》第十五载：

冠礼废则天下无成人。或人欲如鲁公十二而冠，此不可。冠所以责成人，十二年非可责之时。既冠矣，且不责以成人，则终其身不以成人望他也，徒行此节文何益？虽天子诸侯，亦必二十而冠。^③

冠礼的内在礼义是成人礼，一旦实行冠礼，便需要承担成人之事了。而如果失去成人礼的意义，则失去了冠礼的固有意义了，便只剩下礼仪的外在仪式而已，这便是二十而行冠礼的根源。

如果说祭礼仅是针对原有礼仪的小方面更改，而冠礼则是已经被废除，失去了讨论的实质性意义了，那么丧礼则是各代儒家学者始终在苦苦追寻的重要礼仪，而二程也说：“慎终追远。”^④虽有“不止为丧祭”^⑤的说明，但其显然包括了丧祭二礼无疑了。《程氏遗书》第二十二上载：

问：丧止于三年，何义？曰：岁一周则天道一变，人心亦随以变。惟人子孝于亲，至此犹未忘，故必至于再变，犹未忘，又继之以一时。^⑥

关于服丧时间，尤其是为父母服丧的问题，实为丧礼的核心内容。但是值得我们注意的是程颐在此回答询问者的话，不是引经据典，而是由丧礼的内在礼义，即三年之丧的内在礼义是孝道。《论语·阳货》载：

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧取火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”^⑦

这段对话实反映了孔子持三年之丧的原因，即子生三年，然后免于父母之怀，而三年之丧则是子对父母的回报。这是遵循礼学中一个非常重要的原则，即《礼记·曲礼上》所说：“礼尚往来，

① 《二程集》，第278页。

② 《二程集》，第286页。

③ 《二程集》，第146页。

④ 《二程集》，第86页。

⑤ 《二程集》，第186页。

⑥ 《二程集》，第292页。

⑦ 《四书章句集注》，第224-225页。

来而不往非礼也，往而不来亦非礼也。”由此便形成了行礼的实质性原则。虽然《礼记》不一定是孔门弟子所为，但是《礼记·曲礼》记载了先秦两汉儒家对行礼的基本原则则属无疑。但是程颐并非从行礼的基本原则来论述三年之丧，而是从礼由人情的内在礼义来入手，论述三年之丧是由孝子之心理变化，而其本质是子辈对父母之孝心的内在生发，三年之丧的内在礼义——孝的体现。

既然礼义的作用如此重要，那么礼义是如何获得的呢？这便涉及到礼义的来源问题。

礼义的来源，当有多种途径，一种是以古人行礼的实践——各古籍记载的礼学实例，一种是古人制礼的礼学典籍文献。前者是古人行礼的各种典籍，后者则是直接记载礼仪内容的三礼之学。《周礼》《仪礼》《礼记》为三礼之学，属于礼学典籍文献，当无可议之处了，会引起现代学者争议的则是记载古人行礼内容的各种典籍文献。事实上，古人从来都没有真正把六经全部分门别类，而是作为一个整体来看待。《程氏遗书》第二上载：

学礼者考文必求先王之意，得意乃可以沿革。^①

所谓“得意”当指得内在文义，而易引起争论的则是“考文”之“文”所指内容。虽然“学礼者”一语已然指定了“文”当是指礼学文献，但是在六经体系当中，古人实已经把易、书、诗、乐、春秋与礼分别开来，故容易造成礼学文献仅指《周礼》《仪礼》《礼记》而已。事实上，“考文必求先王之意”当是指包括三礼在内的所有文献。因为两类文献的具体内容有差异，但都具有记载礼学内容，且从不同角度呈现礼义的内容。程颐说：

礼院者，天下之事无不关。此但得其人，则事尽可以考古立法，苟非其人，只是从俗而已。^②

这句话前文已经引过一次，只是谈及礼的作用，影响到天下之事，尚未深入考察其更为主要的内涵，即制作礼仪的基本原则。制作礼仪需要得到合适人才，而行事的基本原则是考古立法，而如果无法考古立法，则仅能够顺从时俗而已。那么程颐所说的考古立法来制礼的“古”为何物或者何事呢？兹证如下：

《汉书》载：

《六经》之道同归，而《礼》《乐》之用为急。治身者斯须忘礼，则暴嫚入之矣；为国者一朝失礼，则荒乱及之矣。人函天地阴阳之气，有喜怒哀乐之情。天稟其性而不能节也，圣人能为之节而不能绝也，故象天地而制礼乐，所以通神明，立人伦，正情性，节万事者也。^③

这是班固在《汉书·礼乐志》开篇所说内容，大体有三方面内容：六经的功能相同，都是为了实现共同的治道，即《汉书·艺文志》对儒家学者的概述：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高”^④，则六经的作用在于助人君顺阴阳明教化，此其一。礼为修身的关键原则，也是治国的关键措施，失去礼仪，则会导致人暴躁无节制，而治理国家的掌权人会导致国家动荡不安，这便是礼的外王功能的重要作用之一，此其二。制作礼仪需要以天地变化为基本原则，按照喜怒哀乐之情来确立基本方法，从而使礼仪能够确立人类的正常秩序，端正人的情性，节制各项事宜，此其三。

① 《二程集》，第23页。

② 《二程集》，第112-113页。

③ 班固：《汉书》，北京：中华书局，1962年，第1027页。

④ 《汉书》，第1728页。

班固所说的第二点内容为前文所述的外王作用，而第三点则为礼仪制作的基本原则，即礼义的功能，均在前文叙述中涉及到了，此处不再赘述。尚未涉及的内容便是第一层次，即六经之道的的问题。

由班固的叙述可知，六经的内在指向目标全都相同，即治理好整个国家，使得社会秩序稳定，达到小康之家，甚至大同世界。那么六经的各方面内容都指向如何治理国家的问题，其内容存在相互关联的问题，而其最为直接的关联便是如何治身与治国的问题。治身与治国都需要关注礼的运用。换言之，各经都以治身与治国为终极目的，其呈现的原则便是内圣外王，而表现出的行为准则便是礼仪，其内在原则便是礼义。故六经皆是礼学的内容。这绝非我们主观臆断的内容，而是朱子早有言之。《乞修三礼劄子》说：

故臣顷在山林，尝与一二学者考订其说，欲以《仪礼》为经，而取《礼记》及诸经史杂书所载有及于礼者，皆以附于本经之下，具列注疏诸儒之说，略有端绪。^①

朱子在此述及其编撰《仪礼经传通解》的材料来源有两方面：一方面是以《仪礼》为经，则其材料主要取《仪礼》一书无疑；另一方面是以《礼记》及诸经史杂书的内容涉及到礼学的部分。虽然朱子把上述两方面分为经传两部分，但是都是涉及到礼学的内容无疑。朱子晚年着手编撰《仪礼经传通解》，其上述观念被付诸实施，其对后世贡献甚大。但是朱子的学术观念并非其自身独创，而是承接自程颐的礼学文献观念。《河南程氏经说》卷四：

《春秋》，鲁史记之名也。夫子之道既不行于天下，于是因《鲁春秋》立百王不易之大法。平王东迁，在位五十一年，卒不能复兴先王之业，王道绝矣。孟子曰：“王道之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。”适当隐公之初，故始于隐公。^②

此处未有一字涉及礼学文献，但又处处涉及礼学文献，因为“百王不易之大法”正是六经的目标，而王道正是遵从礼仪才能实现的内容，故《春秋》虽属于史书，却是夫子立法之书，处处含有礼学文献，正如清儒刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》说：

释《春秋》必以周礼明之。周礼者，文王基之，武王作之，周公成之。周礼明，而后乱臣贼子乃始惧。若不用周礼，而专用从殷，则乱臣贼子皆具曰：“予圣！”而藉口于春秋之改制矣。^③

刘文淇以周礼作为解读《春秋》的不二法门，而周代礼仪的内在礼义正是夫子之道，更属王道的内涵，故刘文淇的观点实承从朱子礼书编撰体例而来，只是清儒轻视宋儒，暗袭其观点，而未标注其来源而已。

至于其他典籍，如《尚书》学方面，程颐说：“典，典则也。上古淳朴，因时为治，未立法度典制。至尧而始著治迹，立政有纲，制事有法，故其治可纪，所以有书而称典也。”^④ 则《尚书》属于记载王道原则的内容，而《诗经》也是属于王道规范的内容。两者与礼学的关系，程颐以并列形式呈现，即“《诗》、《书》，统言。‘执礼’，人所执守。”^⑤ 《诗经》与《尚书》为记载礼学典籍的言论，而“执礼”则是人需要遵守的规则，两者正是言与行的关系，都是礼学范畴的内容了。

礼义需要从礼学文献当中深入研究才能获得，但是获得礼义并不一定就是制定后世礼仪的所

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第687-688页。

② 《二程集》，第1086页。

③ 刘文淇：《春秋左氏传旧注疏证·注例》，北京：科学出版社，1959年。

④ 《二程集》，第1032页。

⑤ 《二程集》，第95页。

有内容，因为礼具有自身独特的特征，只有遵循礼学本身发展规律，才能为礼学传统的现代发展打下基础，从而为礼学典籍的内圣外王之道提供基本原则，故礼学文献的运用需要遵循以下两方面原则：

第一，礼具有“时”的特征。

《礼记·礼器》说：“礼，时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。”^①郑玄注曰：“言圣人制礼所先后也。”^②孔颖达说：“此一节明亦因上制礼得节，故以下诸事皆由礼洽天时。”^③郑玄和孔颖达从制礼仪的基本原则角度来考量其内容，孔颖达在此基础上，进一步注疏“礼，时为大”的内容说：“‘礼，时为大’者，揖让干戈之时，于礼中最大，故云‘时为大’也。”^④则礼仪的制作原则中当遵循“时”的原则。

《礼记·礼器》的内容并未讲明“时”的具体内涵，而郑玄注未涉及“时”的观念，而孔颖达的“时”又是以“洽天时”来概述。事实上，“时”当有两方面的意义。《说文解字》“时”字条载：“四时也。从日寺声”。段玉裁注曰：

本春夏秋冬夏之称。引伸之为凡岁月日刻之用。《释诂》曰：“时，是也。”此时占卜义。言时则无有不是者也。《广雅》曰：“时，伺也”，此引申之义。妇不能辰夜远，犹辰。古传皆云辰，时也，是也。^⑤

段玉裁的注解内容极为丰富，不仅涉及到“时”的引申意义，还涉及到时的假借义，和假借义的引申内容，但与本文关系不大，不再赘述。与本文有重要关系的则是其本意“本春夏秋冬夏之称”及其引申义“凡岁月日刻之用”这两方面内容，前者表示季节时间，后者则是表示时间计量单位且含有时代之义。两者之间虽然高度相关，但又存有细微差异，正是本义与引申义之间的关系，即前者为自然时间变化，后者则有因时间变化而产生差异之义了。因此“时”具有两个层次的内容，一是随顺季节时间变化而行不同礼仪的规则，二是随时代变化而变化的原则。我们分开论述如下：

一方面，按照季节来行礼，实为礼学的基本原则。

事实上，程颐氏非常清楚时令的问题，我们的理由主要有两方面：一是程颐注解了《礼记·月令》的文字。程颐说：“季冬行春令，‘命之曰逆’者，子克毋也。”^⑥程颐的此段解说实源自《礼记·月令》的文字记载，其文说：“行春令，则胎夭多伤，国多固疾，命之曰逆。”^⑦郑玄注“命之曰逆”说：“众害莫大于此。”^⑧孔颖达正义曰：“以胎夭既伤，国多固疾，众种植害，莫大于此，故经云：‘命之曰逆’命，犹名也。言名此曰特逆之事，谓恶之甚也。”^⑨郑玄注直接说文献内容，而孔颖达的疏则发展了郑玄的观点，并说明了此事的严重性。程颐并未解释经文的内容，也未说明“命之曰逆”的文字意义或者经文意义，而是直接达到撰写经文者的真实想法，即“子克毋也”，此句意义是你一定不要去触犯此条禁令。程颐显然不是依经文注释，而是从应该如何运用经文来指导实践的基础上做出上述说明的，呈现出典型的宋代儒学学者注重实

① 《十三经注疏·礼记正义》，第1431页。

② 《十三经注疏·礼记正义》，第1431页。

③ 《十三经注疏·礼记正义》，第1341页。

④ 《十三经注疏·礼记正义》，第1341页。

⑤ 《说文解字注》，第302页。

⑥ 《二程集》，第130页。

⑦ 《十三经注疏·礼记正义》，第1384页。

⑧ 《十三经注疏·礼记正义》，第1384页。

⑨ 《十三经注疏·礼记正义》，第1384页。

践的特质。

另一方面，随着时间的推移，使社会各方面产生了差异，便有了时代的意义，而礼仪也要随时代的变化而变化。

时代变化而使各方面礼器或者事物发生变化的道理，历来为儒家学者所高度重视，其源可溯自孔子。《论语·卫灵公》载：

颜渊问为邦。子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》、《舞》。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”^①

孔子的思想已经具备了随时代变化而损益礼仪的内容，而这亦为儒家学者所高度重视。朱子注引程颐的观点说：

程子曰：“问政多矣，惟颜渊告知以此。盖三代之制，皆因时损益，及其久也，不能无弊。周衰，圣人不作，故孔子斟酌先王之礼，立万世常行之道，发此以为之兆尔。由是求之，则余可考也。”^②

朱子此处着重于主题“为邦”二字，故引用程颐的观点是以论述政治的内容，但是程颐的观点虽着重于论述政治内容，但仍涉及到礼制的部分，因为孔子所言为邦之道本就是礼制的内容。此条文献更为重要的却是“盖三代之制，皆因时损益”，则点明了程颐对随时代变化更改礼制的内容，持十分明确的观点。事实上，程子对上引文献也更侧重于随时代变更来改革礼仪。《程氏遗书》载：

或曰：正叔定婚仪，复有婿往谢之礼，何谓也？曰：如此乃是与时称。今将一古鼎古敦用之，自是人情不称，兼亦与天地风气不宜。礼时为大，须当损益。夏、商、周所因损益可知，则能继周者亦必有所损益。如云“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》舞”，是夏时之类可从则从之。盖古人今人，自是年之寿夭、形之大小不同。古之被衣冠者，魁伟质厚，气象自别。若使今人衣古冠冕，情性自不相称。盖自是气有淳漓，正如春气盛时生得物如何，春气衰时生得物如何，必然别。今之始开荒田，初岁种之可得数倍，及其久则一岁薄于一岁，此乃常理。观三代之时生多少圣人，后世至今何故寂寥未闻？盖气自是有盛则必有衰，衰则终必复盛。若冬不春，夜不昼，则气化息矣。圣人主化，如禹之治水，顺则当顺之，治则当治之。古之伏羲，岂不能垂衣裳，必待尧、舜然后垂衣裳？据如此事，只是一个圣人都做得了，然必须数世然后成，亦因时而已。……^③

此条文献甚长，但蕴含了多方面内容，故全引如上，其要有三：第一，礼需要随时代变化而变化，方才合宜。“礼，时为大”其正是制礼的首要原则，已述如前。“须有损益”的依据是“时为大”的理论，而其证据正是前文所引《论语·卫灵公》“颜渊问为邦”的事宜时孔子所说理论，但此处内容却并不是治国，而仅是就礼论礼，即论述为何设计“婿往谢之礼”。这显然是为自己的婚仪做辩护的理论了。第二，礼随时代变化的原因在于古人今人诸多方面不同了，需要和时代相适应。第三，以气化理论来论述变化的永恒性。

程颐的论述呈现逐层深入的特质，即第一层以具体礼仪的制作为标准，引用孔子的观点来论证，第二层则是以实例来论证变化的过程，礼也要变化，第三层则从哲学高度来论证变化永恒性，礼仪也需要有变化。正是如此，礼随时代变化已经成为了程氏的主要观点无疑了，这也贯穿

^① 朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第205页。

^② 《四书章句集注》，第205页。

^③ 《二程集》，第146页。

于程氏论礼的各项内容中。如冠礼，他说：

今行冠礼，若制古服而冠，冠了又不常著，却是伪也。必须用时之服。^①

与其他礼仪不同，冠礼在《仪礼》当中有明确的记载，其着装部分及其次序，实占据了整篇文章的主要部分，但是程颐却认为冠礼用古代服饰却是假的，而必须用北宋当代的衣服，原因是行冠礼之后，却不再穿古服了，使得冠礼便失去了其实质意义了。这是由于时代变化，着装已经发生了变化了，故需要改变礼仪的具体细节。

正是“礼，时为大”已然蕴含了行礼需随季节时间变化而变化具体内容，也蕴含了礼需随时代变化而变化的特质。这便有了改革礼仪的内容，即礼具有不断变化的特征。

第二，礼，具有不断变化的特征。

前述《论语·卫灵公》，蕴含了变化礼制的内容，但是毕竟主要着眼于“为邦”的治国原则变化方面，而且是采纳夏时、殷辂、周冕，虽属礼学中的礼制内容，却未全面论述具体变化过程。事实上，孔子对礼仪不断变化的特征早有深刻论述。《论语》载：

子曰：“夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”^②

朱子注曰：“言二代之礼，我能言之，而二国不足取以为证，以其文献不足故也。文献若足，则我能取之以证吾言矣。”^③朱子已经明确说明孔子的意思了。孔子虽然未直接说出夏礼、殷礼、周礼三礼的差异，但是我们由前引《论语·卫灵公》颜渊问为邦一章可知，孔子是赞同行周代礼仪，而夏礼、殷礼又因两国虽属夏殷后裔，但是识记两代礼仪的文本和贤人不够，这当然是因为周代礼仪和夏礼、殷礼有着巨大差异，也是因为夏礼在杞国也不再是原来的夏礼，而是随时代变化而变化的，殷礼在宋国也不再是原来的殷礼了，也是随时代变化而变化的。这便是由此导致文本与贤人不够，便无法求证孔子自身所识记的夏礼、殷礼的正误之处了。

虽然二程都未系统论述礼随时代变革而变化的特征，但是二程却在具体的礼学观点当中，呈现了礼随时代变化的重要意义。关于冠礼，前文已引程子观点，呈现出程子反对现在行冠礼仍旧使用旧的礼服，而应该使用当代服装，这已然是变革礼仪的服饰了。如果说单纯的改变礼仪中的着装，尚属细节，则二程对行礼的大原则有明确论述。《河南程氏遗书》载：

行礼不可全泥古，须当视时之风气自不同，故所处不得不与古异。如今人面貌，自与古人不同。若全用古物，亦不相称。虽圣人作，须有损益。^④

行礼需要损益古礼，这是前述儒家创始人孔子的一贯观点，被二程完整地继承下来了。礼仪损益的依据是社会人情与风气的变化，而礼仪也需要变革行礼之时所用器物。这是前述冠礼用时服而非古服的原因所在。行礼需要依据社会环境的变化而变化，从而完成礼随时代的变化而更化变革。

三、同中有异的礼乐关系：二程礼乐观念

礼主序，乐主和，两者不可分割，其最早始于《论语·阳货》。其文载：

① 《二程集》，第180页。

② 《四书章句集注》，第86页。

③ 《四书章句集注》，第86页。

④ 《二程集》，第22页。

子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”^①

礼与乐在儒家创始者孔子看来，两者实呈现相伴相生的关系。由此便使后世礼乐文化实无法独立开来。即使对后世礼乐观念影响极其深远的荀子也未能够区分二者的差异。《荀子·礼论篇》说：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也。刍豢稻粱，五味调香，所以养口也；椒兰芬苾，所以养鼻也；雕琢、刻镂、黼黻、文章，所以养目也；钟鼓、管磬、琴瑟、笙簧，所以养耳也；疏房、檼貌、越席、床第、几筵，所以养体也。故礼者，养也。^②

荀子从人的欲望来关照礼的起源，而其最为重要的定义便是“礼者，养也。”其表现在养口、养鼻、养目、养耳、养体，而其养耳的方面便是音乐，故从礼兴起之时，便有音乐方面的内容，这也就决定了礼乐不可分家。正是礼乐之间的关系，从圣人制礼之时，便已经有了密切关系，故荀子虽然把礼与乐的论述分开成《礼论》与《乐论》，但是《乐论》篇也仍旧大量内容涉及到礼的内容，如关于礼乐与邪音的关系时，荀子说：

夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也。如是，则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。然后名声于是白，光辉于是大，四海之民莫不愿得以为师。是王者之始也。乐姚冶以险，则民流僂鄙贱矣。流僂则乱，鄙贱则争。乱争则兵弱城犯，敌国危之。如是，则百姓不安其处，不乐其乡，不足其上矣。故礼乐废而邪音起者，危削侮辱之本也。故先王贵礼乐而贱邪音。^③

礼乐能使百姓“安其处，乐其乡”，邪音则使百姓“不安其处，不乐其乡”，荀子显然把礼乐和邪音之间的功能进行直接对比说明，而“礼乐废而邪音起”更是直接将礼乐与邪音进行比较，则礼乐和邪音显然是一组在音乐方面的相对词汇，其“礼乐”中的“礼”显然是属于修饰语，和“邪音”的“邪”字相对应。又因“邪”之反义当为“正”，则“礼乐”中的“礼”当属“正”的意义，这显然不是我们主观臆断之词。因为荀子在《礼论》中已经明确说明了礼的功能是制止社会因人欲而产生之乱，显然礼具有正的意义，而《乐论》也有“先王恶其乱也，故修其行，正其乐，而天下顺焉。”^④

由此可见，荀子把礼作为一种秩序。而礼与乐具有不同功能，又不可分割。因此荀子概述礼乐的关系如下：

乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。穷本极变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。^⑤

荀子把乐的功能当作“和”的最高形态，而礼是理的最高形态，实蕴含了乐属于礼的一种表现形态，因为和实为理的一种表现形态，而两者又各有侧重，即乐注重在相同之处，礼注重在区分不同类别，两者都是以人心为管束对象。由此便可以看到，荀子对礼乐的异同之处重在于其来源

① 《四书章句集注》，第222页。

② 荀子撰，王先谦集解：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第346-347页。

③ 《荀子集解》，第380-381页。

④ 《荀子集解》，第381页。

⑤ 《荀子集解》，第382页。

的一致性和功能的差异性而已，并未真正把礼乐的差异进行直接的区分。

作为经学大师的荀子，在易经、诗经、书经、礼经、春秋经等儒家经学典籍的传承中均是处于关键一环，可谓是先秦儒学向汉唐经学转换过程中的关键人物。荀子的学术观点深刻影响了此后的经学史，此后关于礼乐的关系实未出荀子的观点，直至二程才重点研究二者的关系。

一方面，礼乐实并存而成为一个共同体，无法完全分开。《河南程氏遗书》载二程观点曰：

礼乐不可斯须去身。^①

礼乐两者均不能片刻离身，其义便是礼乐都是个人的不可或缺部分，二程此处并未区分二者的差异，而是把礼与乐当作同等重要地位来看待。虽然我们无法确认此处为大程还是小程所说的观点，但是关于礼乐的关系，二程实持相同观点。程颢说：“礼乐只在进反之间，便得性情之正。”^② 此处也是以礼乐并称，并未对礼乐进行分开论述，可见礼乐二者实为二程一致的观点。事实上，礼乐的重要性甚至有过于忠信的作用。《河南程氏外书》卷第七：

兼四人之所长，而又“文之以礼乐，亦可以为成人矣”，成人之难也。武仲之智非正也。若文之以礼乐，则无不正者。今之成人者，“见利思义，见危授命”，谓忠也；“久要不忘平生之言”，信也。有忠信而不及礼乐，亦可以为成人，又其次也。^③

用礼乐作为自身行为的准则，可以使人成为品德高尚的人，而忠与信也可以使人成为品德高尚的人，但是其境界却要低于以礼乐为准则的人。朱子对此条文献的真实性存疑，故仅放置于《河南程氏外书》，而不放置于《河南程氏遗书》，其原因正如朱子所作序言：“此外，诸家所钞尚众，率皆割裂补缀，非复本篇，异时得其所自来，当复出之，以附今录，无则亦将去其重复，别为《外书》，以待后之君子云尔。”^④ “其曰《外书》云者，特以取之之杂，或不能审其所自来，其视前书，学者尤当精择而审取之耳。”^⑤ 但是不管如何，此条文献至少当为二程时代学者所持观点，方能进入《胡氏本拾遗》之内。由此可见，礼乐一体实为二程及其时代所持的主要观点。

另一方面，礼乐毕竟在六经当中已经明言有礼经与乐经，《汉书·艺文志》也对礼乐两经进行分开论述，实具有不完全一致的内容和功能。《河南程氏遗书》载：

“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”“此固有礼乐，不在玉帛钟鼓。先儒解者，多引‘安上治民莫善于礼，移风易俗莫善于乐’。此固是礼乐之大用也，然推本而言，礼只是一个序，乐只是一个和。只此两字，含蓄多少义理。”又问：“礼莫是天地之序？乐莫是天地之和？”曰：“固是。天下无一物无礼乐。且置两只椅子，才不正便是无序，无序便乖，乖便不和。”又问：“如此，则礼乐却只是一事。”曰：“不然。如天地阴阳，其势高下甚相背，然必相须而为用也。有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，才有一二，便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦曰：‘三生万物。’此是生生之谓易，理自然如此。……”^⑥

此条内容甚为丰富，当可分为三大部分：第一，礼乐实为一体，其功能是安上治民和移风易俗，实有殊途同归的效果；第二，礼乐功能的传导机制是礼乐一体，而且礼是秩序，由此形成了和的局面。程子巧妙地以比喻的方式来说明作为社会秩序的礼和社会调和剂的乐之间的关系呈现于一

① 《二程集》，第32页。

② 《二程集》，第68页。

③ 《二程集》，第396页。

④ 《二程集》，第6页。

⑤ 《二程集》，第10页。

⑥ 《四书章句集注》，第225-226页。

张椅子上的具体形式，由此使礼乐一体的模糊情形进一步清晰地呈现出礼乐关系中以礼为基础，呈现和的效果的礼乐传导机制。第三，礼乐之间是相须为用，互为本末，从而使礼乐各自功能被发挥出来。程子从学周敦颐，对《周易》颇有研究，著有《程氏易传》，故以易道的阴阳关系来说明礼乐之间的关系，实属相互依存关系，并且由此打破了礼为本，而乐为辅的主次关系，实具有提升乐的地位之意。

正是乐不再简单隶属于礼的内容，提升了乐的地位，而两者之间的具体关系实如阴阳，故程颐说：

礼胜则离，故“礼之用和为贵，先王之道斯为美，小大由之”。乐胜则流，故“有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行”。礼仪和为贵，故先王之道以此为美，而小大由之。然却又所不行者，以“知和而和，不以礼节者”，故亦不可行也。^①

礼与乐的关系，实如阴与阳的关系，其表现形态便是文与质的关系模式。礼乐的关系，需要互相协调，否则礼多乐少，便会上下离心离德，而乐多礼少，也会流于无序状态，故行礼需要以乐的最高准则“和”为准则，作乐也需要以礼的秩序为准则，两者无法简单分开，也无法简单合并，当需要以礼来节制乐，又要以乐来弥合礼。如《河南程氏遗书》卷十八载：

昏礼不用乐，幽阴之义，此说非是。昏礼岂是幽阴？但古人重此大礼，严肃其事，不用乐也。昏礼不贺，人之序也，此说却是。妇质明而见舅姑，成妇也；三日而后宴乐，礼毕也，宴不以夜，礼也。^②

婚礼是否用乐，需要以礼来节制，而礼成之后，又需要以乐来补充礼的内容，从而完成整个礼仪过程。宴乐的时间又要以白天为范围，这又是遵守礼仪的内容。

至于乐律方面，因二程对古史书尚且以玩物丧志待之的态度，故对音乐实未有深入研究，亦未有音乐方面的系统论述，我们仅能看到其关于乐律的古今差异的零星解释而已，如《河南程氏遗书》卷十五载：

先王之乐，必须律以考其声。今律既不可求，人耳又不可全信，正惟此为难。求中声，须得律。律不得，则中声无由见。律者自然之数。至如今之度量权衡，亦非正也。今之法且以为准则可，非如古法也。此等物，虽出于自然，亦须人为之。但古人为之，得其自然，至于规矩，则极尽天下之方圆。^③

程子以古乐所依存古律不可得，导致古乐无法获得，其原因在于古今度量衡的差异。这明显存有以古为佳的思想，实属先秦儒家重西周雅乐而轻视新起的郑卫之音，并未有创新之处。关于古乐的整理工作，程子也仅提出其困难之处，其具体整理工作则留待朱子来完成了。

（责任编辑：林日杖）

① 《二程集》，第257页。

② 《二程集》，第244页。

③ 《二程集》，第166页。

陈淳对陆学的批判及对陆门后学的教化

杨振宇

(四川大学历史文化学院, 四川 成都 610064)

摘要: 朱陆之辩是理学史上经久不衰的话题, 二人的差异到了学生辈那里更加明显, 两派弟子切磋学问之余更添了几分斗争的意味。陈淳是朱熹晚年高弟, 对陆九渊及其后学批评尤多。严守师说的陈淳指斥陆学为禅学, 同时对陆门后学进行循序渐进的教化, 使朱学得以在陆学颇为兴盛的严州传播。陈淳对陆门后学的教化是朱陆之辩的延续, 同时也向我们展示了南宋后期朱学逐步压倒陆学的具体过程。

关键词: 陈淳; 陆学; 严陵讲义; 教化

南宋初年的思想界异常活跃, 各种学说相互碰撞。庆元党禁之后, 朱学逐渐发展壮大, 到宋理宗时获得官方的认可。伴随着朱学兴盛的, 是包括陆学在内的其他学术的衰落。以往的研究对朱陆之辩给予了较多的关注, 但对朱熹身后朱学的传播重视不足, 本文希望通过陈淳晚年的严州之行来考察朱陆消长的具体过程。

一、陈淳其人

理学自北宋发端, 二程出力甚多。在为学方法上, 程门以主敬与致知教人, 理论上讲二者不可偏废。主敬与致知, 一主内, 一主外, 共同构成程门工夫论的两大支柱。如何使内外两种工夫达到平衡是很难解决的问题, 如果说在理论构建时二者尚能圆融, 那么在实践中二者必然有先后主次的顺序, 其矛盾便会随着实践的深入暴露无遗。

《宋元学案》记载: “伊川自涪归, 见学者凋落, 多从佛学, 独先生与上蔡不变, 因叹曰: ‘学者皆流于夷狄矣, 惟有杨、谢长进。’”^①可知程门的许多弟子都未能在二者之间寻得平衡点, 在为学的过程中过于注重向内的工夫, 最终流入佛学。而这里被程颐称赞的杨、谢二人也未能免俗。朱熹说“如龟山云: ‘吾儒与释氏, 其差只在杪忽之间。’某谓何止杪忽? 直是从源头便不同”^②, 直接指出杨时不能坚守儒家的根本立场。至于谢良佐, 朱熹对其亦有评价: “或问: ‘上蔡爱说个觉字, 便是有此病了。’曰: ‘然。张子韶初间便是上蔡之说, 只是后来又展上蔡之说, 说得来放肆无收杀了。’”^③全祖望在《宋元学案》中更是直接引用黄震“象山之学原于上蔡”^④一语来描述谢良佐与陆九渊的关系。

洛学自诞生之日起便已包含了日后朱陆之争的因素, 朱学与陆学是同一思想体系下的两个倾

作者简介: 杨振宇, 男, 四川大学历史文化学院硕士研究生, 研究方向为宋史。

- ① [清] 黄宗羲、全祖望:《宋元学案》卷25:《龟山学案》, 北京: 中华书局, 1986年, 第955页。
- ② [宋] 黎靖德编:《朱子语类》, 北京: 中华书局, 1986年, 第2558页。
- ③ 《朱子语类》, 第937页。
- ④ 《宋元学案》卷24:《上蔡学案》, 第917页。

向，并非水火不容，不能将其视为完全对立的两种学说。只是到了陈淳的时代，陆学中的许多人似乎又“流于夷狄”了。

陈淳虽然很晚才师事朱熹，且两次问学持续时间都不是很长，但朱熹对他很是赏识，屡屡称赞，“熹数语人以‘南来，吾道喜得陈淳’，门人有疑问不合者，则称淳善问”^①。作为朱门高弟的陈淳有两点值得我们注意，一是严守师说，二是注重下学之功，这两点使他成为批判陆学的急先锋。

陈淳是朱子门人中维护师门最力者，“沧州诸子，以北溪陈文安公为晚出。其卫师门甚力，多所发明，然亦有操异同之见而失之过者”^②。他对陆九渊心学以及浙东学派多有批评，但亦有“失之过者”。如对杨简的批评便直斥其学以禅学欺世，对其学说进行全盘否定，“陈淳因不满于其说（笔者按：指杨简之学），进而一概否定之，正是犯了只以言议论人之学的毛病”^③。另一方面，陈淳对下学之功的强调也是应当引起我们重视的。“后十年，淳复往见熹，陈其所得，时熹已寝疾，语之曰：‘如公所学，已见本原，所阙者下学之功尔。’……淳追思师训，痛自裁抑，无书不读，无物不格，日积月累，义理贯通，洞见条绪”^④。朱门教人，强调格致工夫，由下学而上达，陈淳因此在为学的过程中十分重视下学之功。在与他人论学的书信中陈淳不断强调下学工夫的重要性，如在给陈沂的信中说：“求之有次序而人之有等级，须一一实致下学之功以体会之。”^⑤ 为学路径的不同是朱陆之辩的核心议题，陈淳对下学之功的坚持也让他与陆门后学的冲突在所难免。

二、陈淳对陆学的批判

早年的陈淳居乡教童，师从朱熹之后其活动范围依然限于家乡，他与陆学接触的契机在于其晚年的临安之行：

嘉定十年，待试中都，归遇严陵郡守郑之悌率僚属延讲郡庠。淳叹陆张王，学问无源，全用禅家宗旨，认形气之虚灵知觉为天理之妙，不由穷理格物而欲径造上达之境，反托圣门以自标榜。遂发明吾道之体统、师友之渊源、用功之节目、读书之次序为四章以示学者。^⑥

陈淳从临安回乡途中路经严州并在此讲学。严州地处浙西，是陆学颇为兴盛的地方，面对此种情形，陈淳对陆学进行了严厉的批评。

从都城到严州，陈淳亲身体会到陆学在两浙的势力颇大，严州尤其严重，“大抵世上一派禅学，年来颇旺于江浙间，士大夫之有志者多堕其中，而严尤甚”^⑦。他认为造成这种状况的原因在于当时陆九渊的高足杨简与袁燮身居要职并且大力提倡陆学，两浙士大夫竭力追随，“自都下时，颇闻浙间年来象山之学甚旺，以杨慈湖、袁祭酒为陆门上足，显立要津，鼓簧其说，而士夫颇为之风动”^⑧。身为祭酒的袁燮因其职务之便更易对学者产生影响，“延见诸生，必迪以反躬切

① [元] 脱脱等：《宋史》卷430：《陈淳传》，北京：中华书局，1985年，第12788页。

② 《宋元学案》卷68：《北溪学案》，第2219页。

③ 何俊：《南宋儒学建构》，上海：上海人民出版社，2013年，第335页。

④ 《宋史》卷430：《陈淳传》，第12788页。

⑤ [宋] 陈淳：《北溪大全集》卷26：《答陈伯澡七》，四库全书本。

⑥ 《宋史》卷430：《陈淳传》，第12790页。

⑦ 《北溪大全集》卷23：《与黄寺丞直卿》。

⑧ 《北溪大全集》卷23：《与李公晦一》。

己，忠信笃实，是为道本。闻者悚然有得，士气益振”^①。“反躬切己”一语正是陆学的特点，陈淳也因此指斥其为“禅学”。另外，陈淳认为简单易行也是陆学得以广泛传播的原因之一。陆九渊曾作诗云：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”“今都下士夫多溺此学者，皆缘以其学简易径捷，见之不破，误陷其中而不自觉”^②，直指本心的“易简工夫”对于求道的学者来说吸引力是巨大的，和朱门的“支离事业”相比无疑是一条捷径，而学者一旦接受某种理论体系便很难再做出改变。

在陈淳看来，正是因为身居高位者的提倡和学说的简单易行使得陆学在两浙颇为盛行。作为“重灾区”的严州的学者对陆学的传承可谓一以贯之：

缘土人前辈有赵复斋、詹郎中者为此学已种下种子，赵、詹虽已为古人，而中辈行有喻、顾二人者又继之护卫。^③

詹、喻、顾皆江西之流，詹不及识，如《己易》全用空门宗旨无一句是，而跋为清明，则其胸中可见矣。喻旨不相契，顾自是自足议论不离流俗之见。后进有邵生甲、王生震者，妙龄可教，而亦堕圈槛中。^④

赵复斋（名彦肃）可以说是严州陆学的开创者，“严陵之为陆学者，自先生始”^⑤。詹阜民曾亲炙于陆九渊，全祖望说：“子南（笔者按：即詹阜民）尝从张南轩游，以所类洙泗言仁者察之，终不能仁，及见陆子，始解。”^⑥可见，詹阜民对陆学的选择是反复实践的结果。喻仲可和顾平甫是詹阜民的学生，二人的心学立场都十分坚定。陈淳想要发展同道，只能从邵甲、王震这类后进下手（详见下文）。

在批判陆学时，陈淳毫不留情，从根本上对其进行否定，直斥其为禅学：

大抵此一种门户全用禅家宗旨，无一与孔孟合。其要诀所主只是祖述那“作用是性”一说，再得孟子所辟告子“生之谓性”底意重唤起来，乃是指气为理，指人心为道心。^⑦

其学大抵全用禅家意旨，使人终日默坐以求本心，更不读书穷理，而其所以为心者又却错认人心指为道心之妙。^⑧

陈淳对陆学的批判可以概括成三句话：指气为理，指人心为道心，终日默坐以求本心而不读书穷理。但如果我们梳理一下陆九渊的思想就会发现陈淳的说法并不准确，陆九渊虽然与朱熹主张不同，但并未将心完全等同于理，也没有否定读书的作用。然而到了陆九渊的后学那里，心的作用被放大了。杨简在发展陆九渊学说的时候特别强调本心，而将明心建立在个体的自觉上，“在对本心的阐释上，完全将它归于个人主观精神的体会，彻底否定了语言对它进行描述的可能性”^⑧。虽说杨简本人依然保持着注重践履的实学特征，但他的学说却使陆学偏离了原来的轨道。在严州，学者偏离儒学的现象似乎更加严重，据陈淳说：“严陵有九峰寺僧惠觉者，詹悟道时尝造请证印，得朝闻夕死一言，而归不胜其欣荣，喻顾即日与他为至朋，无时不造。”^⑨因此与其说陈淳在批评陆九渊，倒不如说他是批评陆门的后学。

① 《宋史》卷400：《袁燮传》，第12147页。

② 《北溪大全集》卷24：《答黄先之》。

③⑦ 《北溪大全集》卷23：《与李公晦一》。

④ 《北溪大全集》卷32：《与郑行之》。

⑤ 《宋元学案》卷58：《象山学案》，第1931-1932页。

⑥ 《宋元学案》卷77：《槐堂诸儒学案》，第2576页。

⑦ 《北溪大全集》卷32：《答郑节夫》。

⑧ 《南宋儒学建构》，第335页。

⑨ 《北溪大全集》卷32：《与郑节夫》。

“盖其学欲以儒名家，其实乃牵圣言以就释意，实为释家者流，于儒家事业初无丝发之补。虽或做人细工夫与儒家内省处相近，而亦大故疏阔简率，于儒家渊源趣味实迥然不同。”^① 陈淳认为陆学只不过是披着儒家外衣的释家者流，其之所以要在表面上尊崇儒家则是想借儒家的影响力扩展自身的影响。对于陆学中的佼佼者，陈淳依然不愿肯定他们的学问，“其徒一二老辈间有践履好处者，此非由学力师训之故，乃出于生质之笃厚而然，而亦只是与道暗合，按之正理，实不相符”^②。他认为这些人的成就都是因为禀赋，且与正宗的儒学貌相似而实不符，陆学的为学路径并不能为学者提供引导作用。

三、陈淳对陆学后生的教化

在对陆学批判之时，陈淳并没有忘记做建设性的工作，他积极引导陆学后生转向朱子一派。其著名的严陵讲义四篇便是针对陆学后生而作：

因慨念江西禅学一派苗脉颇张旺于此山峡之间，指人心为道心，使人终日默坐，以想象形气之虚灵知觉者以为大本，而不复致道问学一段工夫以求理气之实。于是举其宏纲大旨作讲义四篇：一曰《道学体统》，二曰《师友渊源》，三曰《用功节目》，四曰《读书次序》。明为之剖析以为后学一定之准庶，有以正人心而息邪说距彼行。^③

在这里陈淳明确指作出四篇讲义的目的在于为后学确立准则，以达到“息邪说距彼行”的目的，这里的邪说自然是指前面提及的“江西禅学”。限于篇幅，此处仅对四篇讲义做简要的概括。

《道学体统》一篇强调圣人的道学“不外乎人生日用之常”，认为世间万物皆有“一定不易之则”，由此引出理一分殊的原则，学者为学，必须以“人之所同得乎此”的明德和“人之所共由乎此”的达道为基础。^④《师友渊源》其实是对道统的描述，这篇讲义历数道统谱系中的圣贤，从羲皇、神农到尧舜禹汤文武，从孔子到回参伋辄，“辄之后失其传”，到了宋代，周敦颐“再辟浑沦”，二程“从而光大”，至朱熹而集其大成。这篇讲义将程朱一脉视为儒学正统，把“求道过高者”和“立论过卑者”排除在圣学之外。^⑤《用功节目》强调“致知力行”是为学的要旨，在此过程中又要贯穿一个“敬”字，并且要防止“安常习故”和“偏执私主”两种错误倾向。^⑥《读书次序》以四书为学者必读书目，其先后次序为《大学》《论语》《孟子》《中庸》，四书既有顺序，又应相互参照，如此才能使学问日臻完善。^⑦从道统观到读书次序，从最高的道到最具体的工夫，这四篇讲义始终贯彻着朱子学派的原则，为教化陆门后学提供了文本的基础。

在严州，陈淳的努力并不限于写作讲义，同时也在讲学和私下交流的过程中对当地学子进行苦口婆心的教育，在与友人的信中，他谈到当时的情况：

自某到后，对当人分上既各逐一与之明白剖析，有后生染其学而来见者，又极与详细分别路头。及开讲后，又时或与大小诸生说破其是非邪正，根源来历已自晓然分明，无复遁情，邦人始知其判然为二路之分。后进中亦有省觉象山而愿学周程喜来扣击者。^⑧

① 《北溪大全集》卷24：《与郑寺丞二》。

② 《北溪大全集》卷32：《答郑节夫》。

③ 《北溪大全集》卷24：《答赵司直季仁一》。

④ 《北溪大全集》卷15：《道学体统》。

⑤ 《北溪大全集》卷15：《师友渊源》。

⑥ 《北溪大全集》卷15：《用功节目》。

⑦ 《北溪大全集》卷15：《读书次序》。

⑧ 《北溪大全集》卷24：《与赵司直季仁二》。

规劝他人改变学问宗主不可能一蹴而就，但陈淳毕竟利用自己的学识声望以及郑之悌为其提供的讲学之便为朱子学在严州的传播提供了可能。

在对陆门后学的教化过程中，陈淳的态度并不像对陆学进行批判时那样激烈，而是采取了循序渐进的温和方法：

此未可以规绳矩度严密责之，须幸其抗志而来，且与嘉接而循循诱之，得他甘心俛首，自去下功。俟其入门稍稍有见……钻益入而见益亲，窥益到而察益密，则此身病痛自将愧觉悔悟，懔然不能以自宁，而检点克治恳切更不容已，自不觉其气质变化矣。若于始焉遽绳之太苛，恐又沮人进道之心，彼未得趣味且畏惮愿缩不复进，则圣人官墙自此无可入之望，而吾道转为孤立，岂不大可虑哉？^①

人的思想是最难改变的，尤其是对于观念已经形成的人来说，改变意味着破旧与立新的双重工作。激烈的手段容易引发人的逆反心理，因此教化一个人最好的方法莫过于潜移默化。陈淳意识到这一点，因此他更倾向于以“循循诱之”的方法去教化陆门后学，等到他们具备了一定的基础之后，剩下的路便畅通无阻了。如果刚开始就用另一种思想体系的苛刻标准要求陆学后生，那么得到的只能是极度的抵抗，这对“吾道”有百害而无一益。陈淳不但这么说，在实践中也确实是这样做的。

在给后生的信中，陈淳并不急着进行学派优劣的评论，而是首先对年轻人的前途做一番肯定：

以贤者方二十六，正孔子所谓后生可畏之时，前程地步阔日子长，尽可阔步着工夫做圣贤大业，不可但为山林苦行，偏滞在一隅，枉了可惜。^②

又深念吾子妙龄美质，正孔子所谓可畏之时，气力正强，志意正锐，正可阔着步做圣贤大业工夫为天下大儒，无但隘守隅角小道细行，姑长雄于山峡间，枉度了一生。^③

子之妙龄甚富，正孔子所谓后生可畏之时，前程地步阔日子长，正可着圣贤大业工夫为天下真儒，而拘拘于一隅之小道细行，枉了一生，抑甚为吾子惜也。^④

孔子说过：“后生可畏，焉知来者之不如今也？”陈淳赞美这些年轻的后生妙龄甚富，前程远大，正是在学问上用功的好时候。但夸奖过后，陈淳马上警醒他们不可偏执一隅，否则便会虚度一生。这里虽未明言，但批评陆学的意思已相当明显，将陆学比作“一隅小道”，如若冥顽不化必然枉度此生，挽回之法当然只有舍陆从朱。

对陈淳来说，舍陆从朱是不可动摇的原则，但其间具体的过程是可以因人而异的。他认为人的禀性与受病程度是不同的，不同的人有不同的情况：“人之禀性也有偏圆，而其受病也有浅深。圆者易转，偏者难回，浅者易医，深者难救。”^⑤既然人与人之间的差异不可避免，那么针对不同的人采取不同的教育方法也就成了最好的选择：

吾子之性若圆而病若浅也，愿因愚言凝然思、惕然动、释然悟、幡然改，悉濯去江西旧见，一新更窠易模，循濂洛渊源以达洙泗。其用功也必依某所谓致知力行之节目，而主敬以为之本；其读书也必依某所谓四书之次序而复熟焉。果能致知力行之功到而四书之义彻，至于一旦豁然真有卓尔跃如目前，然后知今日之言的不为吾子欺矣。^⑥

针对“易转”且“易医”的性圆而病浅者，陈淳以为以他们的资质和学养可以意识到陆学的不

① 《北溪大全集》卷26：《答卓廷瑞三》

② 《北溪大全集》卷32：《与邵生甲》。

③ 《北溪大全集》卷31：《与王生震》。

④⑤⑥ 《北溪大全集》卷32：《与郑行之》。

足，能够在自己的教诲下倾心濂洛之学。这种能够自己幡然醒悟的学者只要按照严陵四篇讲义的要求渐次用功，日后必然能于圣学有所成就。

而对于另外一种“难回”且“难救”的性偏而病深者，则需要采取另外一种方法：

吾子之性若偏而病若深也，则濂洛江西二派未容易决，愿将二家之书且束之高阁俱勿论。惟清心专读《大学》《论语》，专以孔圣为师，颜曾二子为友，而《孟子》亦以为体验充广之助，是三书者既融会贯通，则邪正之分自定而取舍之几自决，所谓濂洛江西二派不待较而判矣。^①

对于不易归化的学者，陈淳很高明地提出先将朱陆两派学问全都束之高阁，这样做名义上是对两派做平等对待，实际上是要陆门后学放弃自己已经接受的思想体系并将其放到与朱学一样的位置，消除陆学已经在学者心中取得的认同，为朱学取代陆学做准备。而后让学者回归孔孟，从《大学》《论语》《孟子》开始读起，日久则朱陆高下可判。陈淳这里有一个设定，即阅读儒家原典的结果必然是将学者引向朱子一派。他之所以有如此自信，当然不是因为程朱之学是儒家的正宗，而在于朱子学派一直在进行的庞大的文本建设工作，对古代经典的注解使朱子学派的思想与孔孟几乎无缝对接，而这一点正是陆学所欠缺的。

如果学者坚持宗师陆学，陈淳再次体现他激烈的一面：“如或皆不以为然，而偏执旧见牢不可解，则是不师孔孟而师异端，不由公平正大之道而趋波淫邪遁之域，其归宿成就不过一老佛庄列之徒尔，反不若常人之未能立志者之为愈也。”^②在这种严厉的批评中，陆学俨然成为儒学之贼，不仅不能对人起教导作用，反而使人“趋波淫邪遁之域”，宗陆学对人生只能起反作用，这种归宿甚至不如做一个常人。

四、余论

朱熹与陆九渊的辩论中更多的是切磋的因素，但学派一旦形成，相互批评甚至攻击便在所难免。陈淳将陆学斥为禅学，在他看来，这已经不是儒家内部的学术之争，而是正统与异端的斗争。陈淳的批评有其偏颇之处，但是却向我们展示了这位朱门高弟对待陆学的态度以及在学者层面推广朱子学的努力。关于他所做努力的结果，我们似乎能从其书信中做一些推测。其文集中有《与朱仁仲字说》，朱仁仲便是严州学子朱右，“嘉定丁丑秋，过严陵，为郑使留在学讲说，学徒朱君右者甚拳拳于听受，深有所警发，每自恨亲炙之为晚”^③。朱右十分乐意听受陈淳教诲，陈淳似乎也对这位后生有所期望，否则不会轻易答应朱右的请字要求。“外此惟接得张生应霖一人，志趣未杂，而一心乐听讲论，为可望尔。近又得李生发，有志舍旧从新，为可嘉。”^④有学者愿意舍旧从新，可见陈淳的努力还是有效果的。在稍晚一封书信中，陈淳说：“又接得四人若张应霖、朱右、李登、郑闻者，专心笃志为理义之归，而四人之中郑与张又已识路脉不差，有可造道成德之望，且因以种圣学于一方，尤非细事。”^⑤此时已有四位学子愿意学习“圣学”，我们虽然不知道是否还有其他人愿意接受陈淳宣扬的学说，但已知姓名的几位已经向我们透露出陈淳此次严州之行并非白费功夫，他的进取姿态为朱学在严州扩大了影响，而这也成为南宋后期朱学全面压倒陆学的一个缩影。

（责任编辑：林日杖）

①②④ 《北溪大全集》卷32：《与郑行之》。

③ 《北溪大全集》卷12：《朱仁仲字说》。

⑤ 《北溪大全集》卷24：《与郑寺丞书二》。

严复手批《昌黎先生集》述略

李文博

(河南师范大学文学院, 河南 新乡 453007)

摘要: 华东师大古籍部所藏严复手批《昌黎先生集》长期以来为学界所忽略。此本中严复批语内容丰富、形式多样,有眉批、旁批、尾批,有圈有点,有注音、释义、校勘、评论等。或针对正文,或针对注文,对韩文的思想意旨、艺术特色以及韩愈本人皆有精到的评论,显示了严复对韩愈诗文多方面的接受和研究。

关键词: 严复; 批点; 韩愈; 《昌黎先生集》

近日,笔者见到华东师范大学古籍部所藏严复手批本《昌黎先生集》,甚为欣喜。此本虽见于《中国古籍善本书目》著录,但学界对此似有所忽略。马其昶《韩昌黎文集校注》、钱仲联《韩昌黎诗系年集释》,征引甚广,严复批语未见引用。近来出版的韩愈文集的注释、评点也未见引用严复批语。王栻先生编《严复集》,第四册收录古书评语,其中有《老子》《庄子》《王荆公诗》《古文辞类纂》等书批语,惜缺此书批语,孙应祥、皮后锋先生《严复集补编》仍未将此书批语收录。因此,笔者认为,对此本略加陈述,于韩集和严复思想之研究或皆有裨益。

严复手批本为《昌黎先生集四十卷外集十卷遗文一卷朱子校昌黎先生集传一卷韩集点勘四卷》,清同治八年(1869)江苏书局刻本,二函十一册。扉页钤有“宝宋斋藏”“疏野堂藏书”两枚印章。宝宋斋为林则徐五世孙林家溱(字汾貽)在福州文儒坊口开设的书肆。疏野堂在常熟胜景燕园内,道光年间,燕园属归令瑜,归之文集即名为《疏野堂集》。未知此本是否曾为归氏所有^①。或另有一疏野堂,亦未可知。

严复的批点内容丰富、形式多样,全为朱笔,有眉批、旁批、尾批,有圈有点,有注音、释义、校勘、评论等,有针对正文之批语,有针对注文之批语,显示了严复对韩愈诗文多方面的接受和研究。不过,诗歌批语极少,大多为文批。其中第三、九、十、十一册皆未有任何批点。

现将严氏批语分类略述如下:

(一) 对韩愈诗文思想意旨及韩愈本人的评说

1. 有言如此,永叔之讥无乃虚设耶?(《感二鸟赋》“无美于斯类”句下批)
2. 光范门下三上书不报,而八口之累几不足以自存,而国家大吏矜一禽鸟之奇,忽士之困阨如此,是亦可以怨矣。盖愈救死不贍,非叹老嗟卑也。且使宰相忽士尽如赵、贾诸人,士虽以天下为忧,于世事究何补乎?(同上文末批)

基金项目: 河南师范大学博士科研启动基金、河南师范大学青年科学基金。

作者简介: 李文博,男,河南师范大学文学院副教授,博士,研究方向:明清文学。

^① 归令瑜虽卒于道光三十年(1850),但据胡子远、沈传甲《虞山燕园小志》,至光绪间,此园才归蒋氏。所以,此本藏书印之“疏野堂”如果指归氏之疏野堂,则此本可能为归令瑜后人所有。

3. 此种文字唐贤往往有之，宋人已不肯出，平心而论，终嫌过于卑乞，即义理公亦不合。后生戒之。（同上文末批）

4. 欲为佳文，必先晓事。近世学桐城文所以奄奄者，皆坐不晓事而专于文字求之之故。（《上张仆射第二书》“至于筋骸之相束”句下批）

5. 在干乞文字中，此篇尤劣。（《与凤翔邢尚书书》文末批）

以上前三条批语皆由韩文《感二鸟赋》而发。欧阳修读《感二鸟赋》时曾批评韩愈撰写此文“不过羨二鸟之光荣，叹一饱之无时尔”^①，是求官不得时的无谓牢骚。朱熹虽也说“忧天下之心，孰谓公（韩愈）一日忘耶”^②？但毕竟承认了“欧阳子之论善矣”^③。严复则另有着眼，指出韩文中明确说明“无羨于斯类”，表明全文主旨结穴并不歆羨二鸟，欧公之批评乃为“虚设”。接着，严复指出韩愈此时的处境甚为困顿，忽遇二鸟之奇特待遇，“亦可以怨矣”，绝非仅仅“叹老嗟卑”也。严复还提示可以联系到韩愈三上宰相书的陈情，韩愈自况“蹈于穷饿之水火，其既危且亟矣，大其声而疾呼矣”^④，此即为亲历的“士之困阨”。悲怨“士之困阨”指向国家的用人方略，这与单纯为一己“叹老嗟卑”，其情感的质量是不同的。不过，从行文上看，此文仍不脱“过于卑乞”之嫌，这在唐文中“往往有之”。宋人在义理上的要求更加严苛，因而宋文中这样的所谓“卑乞”文字便少多了。这是严复以唐宋士风之异的眼光来观照此文，非常可贵。后两条批语一则赞扬韩文的文中有“事”，即其强烈的经世色彩，并且借古讽今，批评近世专于文字上下功夫的“学桐城文”者。另一则继续批评韩文中的“卑乞”特征。

（二）对韩愈诗艺术特征的评说

6. 韩文佳处，却不是钩庄、列之微。（“秦少游云”句下批）

7. 韩诗何得谓不工？即云不工，亦只可言其近体，后山此语岂有是处？（“陈后山云”句下批）

8. 是亲戚语，难得质劲直达。（《与崔群书》文末批）

9. 此一段真如炙毂𦉰，可谓精能之至，即在先秦、西京亦少如是调适，读者勿以习见而忽之。（《与陈给事书》“夫位益尊则贱者日隔”句下批）

10. 稍涩塞，不及他书调适。（《答元侍御书》“幸于方州大臣”句下批）

11. 想亦是当时之视举业不若后世隆重之故，此却是唐代近古处。（《京尹不台参答友人书》题上批）

12. 系语无深意，然振笔抒词，气度高远，绝类史迁。（同上文末批）

13. 但为事实，写得生气极足，不下一评语，绝高。（《唐故虞部员外郎张府君墓志铭》“按皇甫氏”句下批）

第6、7条批语，显示了严复敢于对前人的意见大胆地反驳。秦观曾说韩愈之前的作家，各专一体，而韩愈则全备其能（自然也包括了首先提到的列御寇、庄周的论理之文），而严复则认为韩愈论理文的优点不包括“钩庄、列之微”。关于韩诗，陈师道认为韩以文为诗，故“不工”。严复又反驳说韩诗的“不工”只限于近体诗，不能一概而论。

第8条批语，指出《与崔群书》一反常态，与韩文的标志性风格迥然不同，“是亲戚语”。“亲戚语”不是一个常见的文评词语，在严复的评语中也仅此一见。想来是谓韩愈此文平顺亲切、娓娓而出的特征，一如刘大櫟所言，由于“公与崔最相知，故有此家常本色之言”^⑤。无论是刘大櫟，还是严复，都从文中感受到韩文风格的多样性，反映出他们把握风格、修辞的精准。

①②③④⑤ 韩愈著，马其昶校注：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，2014年，第4、5、4、178、208页。

第9、10条批语，“调适”，意谓“夫位益尊则贱者日隔”^①一段，韩愈拿捏得很有分寸，既表达了对见弃于尊处高位老友的不满，亦不至于引起对方的不快，故而堪称书信中的佼佼者，即使先秦、西汉文，“亦少如此调适”^②。严复同时又指出韩文并非一概“调适”，甚至“涩塞”，不为韩公护短。

第11、12、13条批语，亦是从小文整体把握，体验韩文“近古”“气度高远”“生气极足”的特征。

（三）字法、句法、文法的评论

14. “尔”字加“艹”成“薺”字，气象萎薺，句法较下为优。（李汉序“萎尔”句下批）

15. 生入成语在韩文为仅见，宣（此字疑误，似当作“韩”或“文”）公必心好庄文，暗诵于心，故下笔不觉，遂犯陈言务去之例。（《与鄂州柳中丞书》“瞋目语难”句下批）

16. 文章须先浑后画之法。如此处将言子厚不用，乃先从人用拙置巧大概说起。此理与心理学相通，退之乃暗合道妙。（《祭柳子厚文》“子之自著”句下批）

17. “浙西观察使”下疑有缺文，盖宜著求佐数语，下“自任以千百数”及“莫之取”方有根。谓弱冠而云“始任戴冠”，以句法要新造也。（《考功员外卢君墓铭》“浙西观察使”句下批）

18. “民抱扶迎尽出”句似未必有脱误，盖言民抱幼扶老尽出迎素耳，置“尽出”于句后，古文选句多此法。（《河南少尹李公墓志铭》“民抱扶迎尽出”句注下批）

19. 低手为此，必用《左氏》“吾其鱼矣”陈语，初学人于此处均当著眼也。（《唐故江西观察使韦公墓志铭》“吾尻其流入海矣”句下批）

20. 云谁无子四句，犹云孰无子孙，惟无忝难耳。句法未为遒警。（同上文末批）

21. 即以“能”字为线索，当玩其断制谨严，品藻肃括处。（《荥阳郑公神道碑文》“能再立郑氏”句下批）

22. 插入举丧、求墓一段，不速叙宦迹，为变化。（同上文“举五丧”句下批）

23. “在不怠”三字为句，节拍遂琅琅入古。（《唐故监察御史卫府君墓志铭》“为孝子在不怠”句下批）

24. 前为陪属所历，略言，立言有体，亦见剪裁。（同上文“贞元八年”句下批）

对韩文中的字法、句法、文法的讨论，明清时期特别盛行，一是源于科举八股的影响，一是桐城派对古文的精研。严复的批语中，这项内容也是重中之重。如批语15指出“生入成语”一例为“仅见”，恰好说明韩文戛戛独造、陈言务去的特征。批语17、21、23、24分别点出韩文“新造”“变化”“节拍琅琅入古”“立言有体，亦见剪裁”的优点。严复不仅看到韩文中字法、句法、文法之妙处，也能指出其所用不当之处，并且能根据句法文法进行校勘上的判断，如批语17，严复认为“浙西观察使”下有缺文，导致上下文不能很好地前呼后应。这样的判断虽无版本依据，但是严复确实是体会到了此处的不同寻常。曾国藩在此处也有批语，曰：“起笔逆，此处接笔逆，以下得势矣。”^③可见，这样的写法确实值得注意。批语18，朱熹认为此句语气不调，“民”字之下必有脱误，尽管在严复之前，王元启《读韩记疑》已经指出朱熹所疑未必成立，但

^① 原文为：“夫位益尊则贱者日隔，伺候于门墙者日益进，则爱博而情不专。愈也道不加修而文日益有名。夫道不加修，则贤者不与，文日益有名，则同进者忌。始之以日隔之疏，加之以不专之望，以不与者之心而听忌者之说，由是阁下之庭无愈之迹矣。”

^② 茅坤论此文“洗句工而调句佳”，这种体会与严复的“调适”论大概相差不远，可参合斟酌。

^③ 曾国藩著，陈书良校点：《曾国藩读书录》，上海：上海古籍出版社，2012年，第210页。

严复别出心裁，从句法上判断此句并无不当，从而动摇朱熹所疑，亦难能可贵。

(四) 字词的注释

25. “固然”乃形况纂塞之意，非寻常语助。(李汉序“固然”句下批)
26. “学城阙”，犹言事业萧然，语稍迂。(《送文畅师北游》“少小学城阙”句下批)
27. “鬲株概”，犹言去其窒碍者。(同上文“寥豁鬲株概”句下批)
28. “堡”，一作“垝”，耕土块，今闽语犹然。(《送文畅师北游》“谢病老耕堡”句下批)
29. 治天下之“治”，今读平声，与“为治”之读去声为别甚严，而公忽之。(《讳辨》“不闻又讳”句下批)
30. “当谢之秋”，犹云当秋之谢。盖秋杪也。(《祭马仆射文》“当谢之秋”句下批)
31. 唐贤用“几”、“仅”二字与今人殊，凡言“仅”，多之之辞，言“几”，少之之辞。(《清边郡王杨燕奇碑文》“公年几二十”句下批)

以上七条批语或是解释原文字词，或是指出韩文用词上的不妥，或是辨别读音，皆有助于读者理解韩文。如第30条批语，认为“当谢之秋”应作“当秋之谢”来理解（这种理解符合韩愈的用词习惯），指出马总还朝的时间在秋末，第31条，提示“几”“仅”用法的古今差异，对读者不无帮助。

从严复对韩文的批语可以看出，他对古文有着深挚的热爱，对古文艺术也颇谙其道。不过，严复的批语也偶有使人迷离之处。如26条，严复认为“少小学城阙”是指文畅师遁入缙门之前曾为士，然而却“事业萧然”。（严复的解释似受到陈景云的影响。）如何从“学城阙”中体会到“事业萧然”，还是让人不明所以。再如《刘统军碑》“将反柩于京”一句下，严复批曰：“既葬矣，尚安得有柩耶？不可解。”严复认为，人既已下葬，为何还有柩呢？所以不可解。但此处之“柩”，非装有尸体之棺木，而是铭，即将死者名书于旌上，下葬之后，需要捧着铭一路哭回家。他本或作“机”，或作“几”，或作“主”，无论作何字，其用途都在下葬之后的仪式中体现^①，所以，几个字于理皆通。严复既未广参他本，又对“柩”的意义未加深究，所以认为不可解。

以上所录批语并非严复所批全文，书中还有不少关于文字的注音、段落的划分及其像其他桐城学人所常关注的文气的雄阔迢奥、笔法的驰骤拗折等。由于这些内容或过于浅显，或老生常谈，故略去不录，而以上所录则已基本能够反映出严复的批点在韩愈诗文批点史上的特色与价值。

严复在此本批语中称韩愈为“公”，说明他对韩愈非常尊重，完全不像在《辟韩》中所表现出来的态度^②。此批点本卷二十六中记有批阅时间，时为辛亥三月十八夕。辛亥年为1911年，晚于严复发表《辟韩》十几年时间。因此，可以说，严复“辟韩”之际，是时代政治与学术的需要使他将攻击的力量集中在韩愈当时所推崇的维护君权之思想，但他并非不能对韩愈作同情之了解，在其批点文字中，透露出他对历史人物更加丰富的感情和更加全面的认识。

需要指出的是，此本与严复的《老子》《庄子》批点所受到的关注相比要清寂得多，如严复批点的《老子》被夏曾佑、陈三立等啧啧叹赏^③，其批点的《庄子》被马其昶借去不还等^④。如

^① 参看刘真伦：《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第1847—1848页汇校第4条；阎琦：《韩昌黎文集注释》（下），西安：三秦出版社，2004年，第87页注释3。

^② 《辟韩》一文最早发表在1895年3月13至14日天津《直报》上，并转载于1897年4月12日《时务报》第23册上，署名“观我生室主人来稿”。又见王棊主编：《严复集》，北京：中华书局，1986年，第32—34页。严复此文对韩愈在《原道》中倡导的尊君思想进行了毫不留情的批驳和挹伐。

^③ 参见孙应祥：《严复年谱》，福州：福建人民出版社，2014年，第203、213页。

^④ 严复《与熊纯如书》：“予生平喜读《庄子》，于其道理唯唯否否，每一开卷，有所见，则随下丹黄。马通伯借去不肯还，乃以新帙见与。”见王棊主编：《严复集》，北京：中华书局，1986年，第608页。

果说严复批点的老庄受到关注是因为严复以西方学术思想来解释、评论传统^①成为当时入时的学问的话，那么，即使同严复批点的其他别集相比，《昌黎先生集》也不够引人注目，如严复两次批点《杜工部集》，一为乾隆本，一为同治本。乾隆本上不同位置钤有“严复”“几道”“天演学家陶江严氏”“瘳壑堂”等数枚印章。书中不仅有严复的墨笔自识，又有朱笔过录的王士禛评语，可见严复对此本的重重及其所费之功。严复之子严璩《侯官严先生年谱》曾特意提及严复批点《老子》《庄子》《王荆公诗》，亦可见这几部批点在后世眼中的重要。

华东师大所藏《昌黎先生集》自始至终未有署名，无“严复曰”等字样，亦无严复的相关印章。《中国古籍善本书目》以及华东师大图书馆馆藏目录中均标明严复批点^②。如果将批语的字迹与严复传世笔迹对照，能够看出应是一人手笔^③。又，批语中有涉及福建方言者，如第28条批语，有涉及现代科学者，如第16条，有谈及海外者，如批《送浮屠文畅师序》曰：“一若佛浮屠氏一无所了于此者，固亦直爽如稚駉，何无国古人不可与读海以外事，皆此等文误云耳。”这些批语与严复的知识背景颇相合契。另外，此本曾为福州藏书家所有，严复正好是福建侯官人，侯官即今天的福州市区和闽侯县部分地区。以上诸点，或许可以为前贤的署名推断提供一些有力的佐证吧。

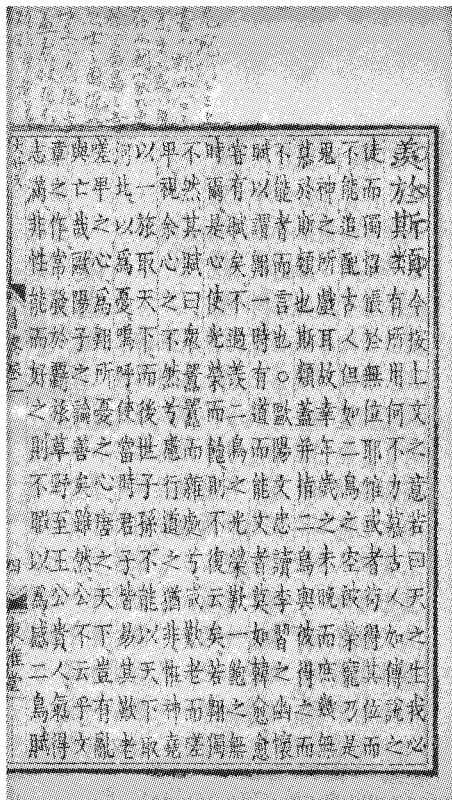


图1 华东师大藏《昌黎先生集》

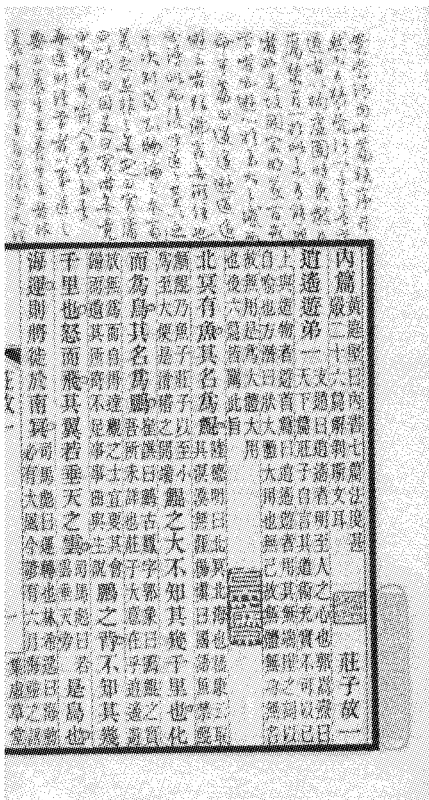


图2 福建博物馆藏《庄子故》

(责任编辑：林春香)

① 正如夏曾佑在为严复批点本《老子》写的序中说的那样，“严几道读之，以为其说独与达尔文、孟德斯鸠、斯宾塞相通”。

② 华东师范大学图书馆是宝藏严复批本的重镇，除《昌黎先生集》之外，还有《老子》《杜工部集》《世说新语》《惜抱轩诗集》《文选》《述学》《陆放翁全集》等多种。笔者访问过华东师大古籍部，被告知大多数古籍的相关信息由老一辈学者确定，如果书中没有相关内证，今天则不太容易找到更多的外在线索来确认了。

③ 可参照福建省博物馆藏严复批点《庄子故》(见文后附图)及其他严复批点本。

辜鸿铭的文化诉求与文化话语

陈 嫒

(广西大学文学院, 广西南宁 530004)

摘 要: 辜鸿铭一生的思想文化活动承担了三个层次的文化使命: 个体文化身份的追寻、民族文化自信的重塑以及人类文明命运与走向的探索。他以西方的话语形式表达多方位的文化诉求, 是“内中外洋”的文化混血儿。尽管辜鸿铭将建立社会秩序的期望一厢情愿地寄托在儒家道德文明价值之上而带有乌托邦色彩, 但置于历史语境下我们可以从他的话语形式中看到其思想文化中的超越性。

关键词: 辜鸿铭; 文化使命; 现代意识

辜鸿铭所处的 19 世纪末 20 世纪初正是人类社会发生深刻变革的时期。随着现代化的深入发展, 欧洲社会工业文明的种种弊端不断暴露, 物质主义、个人主义泛滥, 社会伦理道德体系崩溃, 而第一次世界大战的爆发更促使西方陷入深重的文化和信仰危机, 因而整个社会都弥漫着悲观的情绪以及对现代文明的忧虑与反思。同时期的中国也面临着复杂的文化局面。鸦片战争以来, 中国在西方的殖民侵略下陷入深重的生存危机和民族危机, 在此情况下近代知识分子对中国传统文化逐渐丧失信心, 各种社会思潮在混乱的时局下此起彼伏。

总的来说, 世纪之交的东西方社会都处于混乱无序的状态。西方社会面临的是“现代”向“后现代”转变过程中的文化危机, 而中国是从传统社会向“现代化”嬗变的过程中中国传统文化与西方现代文化之间的冲突。辜鸿铭正是在这样的文化背景下以自己的思想活动承担着他作为知识分子的责任与使命。

一、辜鸿铭的文化使命

(一) 个体文化身份认同

辜鸿铭一生的思想活动可以说是他对个体文化身份的追索之路, 这是他之于个体的文化使命。华侨世家的渊源, 混血的身份, 以及早年留学欧洲的经历使辜鸿铭不可避免地遭遇身份认同危机, 然而回国之后他亦被同胞视为“非我族类”。辜鸿铭第一次拜见张之洞时, 就被劈头质问“到底是中国人还是外国人”, 并让他“赶紧脱掉西装, 留辫子、学官话、做个像样的中国人”^①。由此可见无论是在国外还是在国内, 辜鸿铭始终被看作是文化的“局外人”。正如艾恺所说, 辜鸿铭是“既非西方亦非东方的”, “乃一没有安全感的‘外人’”^②。因此, 他要不断地证明自己是一个地道的, 真正的中国人。美国学者塞繆尔·亨廷顿认为, 我们不能在孤立状态下炮

作者简介: 陈嫒, 女, 广西大学文学院 2015 级比较文学与世界文学专业硕士研究生。

^① 黄兴涛:《文化怪杰辜鸿铭》, 北京: 中华书局, 1997 年, 第 32 页。

^② 转引自艾恺:《世界范围内的反现代化思潮: 论文化守成主义》, 贵阳: 贵州人民出版社, 1991 年, 第 357 页。

制文化认同，“任何层面上的认同（个人的、部族的、种族的和文明的）只能在与‘其他’——与其他的人、部族、种族或文明——的关系中来界定”^①。无疑，在个体文化身份的认同上，辜氏一方面深入研究并宣扬中国传统儒家文化，甚至有些不分青红皂白地对其予以偏袒，在对传统文化的极端肯定中获得自我认同；另一方面，又通过中西文明比较，对西方现代文明进行激烈地批评与谴责来加强这种认同感。

（二）为民族文化争辩

清末民初，时代激荡以及西方学者对中国人、中国文化的诸多偏见和轻视使近代中国知识分子对传统文化失去信心，甚至形成文化自卑心理，一时间，“西学东渐”蔚然成风。在这股热潮中辜鸿铭犹如一个时代的逆子，极力赞扬中国传统文明及道德价值，向西方弘扬中国文化，批判西方现代文明。在具体文化实践上，他做出如下努力：

阐释儒家道德文明价值。他认为“儒学不是宗教却能取代宗教”^②，儒学中存在像宗教那样能给众生以安全感和永恒感的东西；孔子的君子之道，“是一种精纯有序的、比哲学家和伦理家的道德法更为深刻、更为高级的法则”^③。其次向西方译介儒家经典，经黄兴涛先生考证，辜鸿铭向西方完整译介的儒家经典有《论语》《中庸》《大学》^④。并在儒经西译中表达了这样的愿望，即“受过教育的有头脑的英国人，但愿在耐心读过我们这本译书后，能引起对中国人现有成见的反思，不仅修正谬见，而且改变对于中国无论是个人、还是国际交往的态度”^⑤。第三，批判西方文明的弊病，他认为欧洲近代文明是比物质文明还要次一等的机械文明，西方社会人与人之间的关系是建筑在金钱之上，“欧洲之文明及其学说，在使人先利而后义”^⑥等。

尽管辜鸿铭的思想不乏偏颇之处，但这一系列文化活动在当时“充满了弱小民族反抗文化歧视的民族正气”^⑦，纠正了长期以来外国传教士及汉学家对中国人、中国文明的误解，维护了中华民族的尊严，对传统民族文化自信的重塑都起到了重要的作用，体现了一个知识分子从文化层面对民族所承担的责任和使命。

（三）对整体人类文明的关怀

辜鸿铭并不是一个狭隘的民族主义者，“他要挽救的并非中国，而是整个道德文明”^⑧，由此可见辜鸿铭的文化观还携带了对整体人类文明的关怀。在近代中西文化冲突的社会环境下，当中国学者还囿于“中西取舍”问题时，辜鸿铭在文化发展观上超越这一思路^⑨。辜鸿铭多番比较东西文明的优劣并不是为了一较高低，而是为了在这种对照中寻找各自文明的弊病，从而构建一种普世的道德文明，挽救东西方现代文明危机。

按照历史学家汤因比对人类社会的分期，彼时的西方正处在“现代”向“后现代”的过渡时期，面对日益严重的价值失落，当西方学者将目光转向东方时，辜鸿铭已经在从东方传统文化

① 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪，刘绯，张立平等译，北京：新华出版社，2016年，第108-109页。

②③ 黄兴涛编：《中国人的精神》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第243、260页。

④ 《论语》的英译名为 the discourse and saying of confucious，《中庸》的英译名为 the universal order or conduct of life，《大学》未公开出版。

⑤ 黄兴涛编：《〈论语〉英译序》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第37页。

⑥ 黄兴涛编：《义利辨》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第357页。

⑦ 黄兴涛：《文化怪杰辜鸿铭》，北京：中华书局，1997年，第60-61页。

⑧ 唐慧丽：《优雅的文明—辜鸿铭的人文理想新论》，上海：华东师范大学中国语言文学系，2010年，第9页。

⑨ 徐海燕，钱宏：《辜鸿铭及其文化建设思想》，《江西社会科学》2008年第11期。

中寻找可能，他表示，研究中国文明“将有助于解决当今世界所面临的困难，从而把欧洲文明从毁灭中拯救出来”^①。

对于人类文明的走向，辜鸿铭作出了这样的预测，他深信“东西方的差别定会消失并走向融合的，而且这个时刻即将来临”^②，这是所有有教养的人的义务，而他的奋斗目标正是促使“东西方文化的长处结合在一起，从而消除东西畛域”^③。

二、辜鸿铭的话语形式

辜鸿铭的教育经历主要来自西方，他十三岁时就由英国人布朗夫妇带往英国留学，在西方呆了十一年，游学欧洲多国。在这样的教育背景下辜鸿铭已经形成了西方人的思维模式，因此他是采用西方的话语形式来表达自己的文化诉求。

辜鸿铭一生主要以英文写作，其主要思想活动和文化诉求也主要来自于这些英文作品，如《尊王篇》《中国牛津运动故事》《中国人民的精神》《呐喊》《中国学》以及一些讲演集和论集等，而当前国内出版的多为中译版。因而这里出现了几次奇妙的语言折射现象。首先是以英文译述中国传统文化，这是第一次语言折射，如他在翻译《论语》时所说的，他是以英国人的思维方式来翻译的，为了尽可能地消除由语言文化带来的陌生感和古怪感，他尽量去掉了那些中国专有名称^④。其次，中国人在接受辜鸿铭的这些思想时，无论是在翻译或阅读中，又按照东方的话语形式接受这些英文表达，这是第二次语言折射。最终的结果是，呈现在外国人面前的是较为纯正的东方思想文化，呈现在中国人面前的则是带有现代性的西方话语。

根据黄兴涛从“理性”的角度对现代性的把握，他认为“现代思维理性”或者叫“思想现代性”包括现代思维方式和现代基本概念两个方面的内容^⑤。辜鸿铭在表达文化诉求中就体现了这种思想现代性。

辜鸿铭的文章中出现了很多现代基本概念，这些概念大多重视严密的定义，而排斥“妙不可言”之类带有玄妙意味的表达，并且凝聚了现代性的核心价值。例如，在辜鸿铭看来，典型的中国人是温良或文雅（gentle）的，并明确地指出这种温良文雅“乃是同情（sympathy）与智能（intelligence）这两样东西相结合的产物”^⑥；“君子之道”是人的名分意识和荣誉感；“恬静如沐天恩的神圣心境”便是富于想象力的理性等。由此可见，辜鸿铭每抛出一个概念时都会给出准确的定义，在其划定的界限进行详阐，而不是围绕概念进行一些外围的非确定的表达。他认为，像“温文尔雅”“赤子之心”“道”等表达则往往给人只可意会不可言传的感觉，就是因为中国人“缺乏精确的习惯”^⑦。另外像“理性”“社会秩序”“权利”“无政府主义”“群氓崇拜”等具有现代性核心价值的概念在他的作品中更是俯拾即是。

辜鸿铭的思想现代性更重要的是体现在他的现代思维方式上。从小接受的西式教育已经将西方现代思维中的思辨性和批判意识渗透到辜氏的血液之中。以《中国人民的精神》为例，辜鸿铭

^{①⑥⑦} 黄兴涛编：《中国人的精神》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第228、237、240页。

^{②③} 黄兴涛编：《东西异同论》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第403、403页。

^④ 黄兴涛编：《〈论语〉英译序》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第37页。

^⑤ 黄兴涛：《清末民初新名词新概念的“现代性”问题——兼论“思想现代性”与“现代性社会”概念的中国认同》，《天津社会科学》2005年第4期。

就巧妙地运用了归纳与演绎的思维方法，他通过中国人实际生活中语言、记忆力、讲礼貌、不精确等方面的例子来得出一个假设：中国人过着一种心灵的生活。中国人由于这种生活形成了淳朴的个性，进而发现中国文明中调和人的心灵与理智之间关系的机制——儒教，再深入阐释其如何承担宗教的作用，最后基于以上的阐释再回到中国人的精神本质上是一种心灵状态。在辜鸿铭那里，每一个结论的得出都经过了严密的论证，每一步的论证前后都环环相扣，一步步演进，而不是思维的任意弥漫。这种严密的逻辑思维方式本身就排除了感性的随意性，而具有了理性色彩，因此思辨性和批判意识更强。

从具体的研究手法上看，辜鸿铭采用的不是考据训诂，或寻章摘句，而是宏观性的比较研究，将对象放置在与他者的对照中观照。他将中国的儒学与西方的基督教比较，将中西义利观进行比较，将古代文明与现代文明进行比较，将东西方人的人生态度进行比较，将东西方的个人生活、教育、社会、政治、文明等方面进行比较。这种互为参照下所获得的认知往往更加全面、清晰、客观。例如辜鸿铭在阐释中国人深沉、博大、淳朴、灵敏（deep, broad, simple, delicacy）的性格和文明特征时，是通过与美国、英国、德国、法国的比较来阐释的，在这种比较中我们不仅能清晰地看到不同文明之间的差异，还能更加准确地把握中国人的文明特性。

三、历史观照下的辜鸿铭

从话语形式的角度对辜鸿铭的文化诉求进行解读，我们可以发现，虽然辜鸿铭一些具体的文化观和思想主张带有乌托邦色彩，但在他独特的现代话语形式中，从历史观照下我们却能发现其超越性。

（一）乌托邦的文化理想

从辜鸿铭一生的思想文化活动来看，他把人生中三个层次的文化诉求都寄托在儒家传统道德价值上：从儒家文化中获得身份认同，以弘儒来反抗来自西方的文化蔑视，在儒文化中寻找拯救现代文明痼疾的良方，探寻人类文化未来命运与走向。从当时中国社会的文化现状来看，传统文明的危机不仅来自西方文化的冲击，更重要的是传统文明本身的一些弊病。对此，辜鸿铭不加选择地偏袒认同，这与当时学习西方先进文明的社会主流思想显然是不相适宜的。因此，他的个人诉求在当时是很难获得周围人认同的。另外，为了反击西方对中国人的偏见与误解，辜鸿铭常常采用极端的方式诡辩，这种口舌之辨并不能从本质上改变西方对中国文明的态度。最后他在人类文明出路的问题上从一开始就走进了一个误区，狭隘地理解文明的内涵：抛开物质文明，过分鼓吹精神文明和道德价值。辜氏深受英国浪漫主义思想的影响，强调情感、精神以及心灵，单纯期盼从道德层面以精神力来重整东西方社会秩序，这种想法带有明显的乌托邦色彩。从主观上来说，辜鸿铭和当时所有有责任心的知识分子一样，都承担起了时代所赋予的文化使命，但他因为思想中的种种不合时宜也受到来自各方的指责与嘲弄。

（二）辜鸿铭的超越性

辜鸿铭因“保王尊孔宣儒”的文化立场一直深受诟病，但这并不意味着他保守主义的文化思想中没有可取之处。笔者以为，从他的话语形式中可以发现他思想中具有超越性的一面，而这正与他的文化诉求相一致。

在现代话语之下，辜鸿铭在这些层面表现出的超越性有：世界视野、主体意识、现代批判精神。辜鸿铭对中西文化的研究与阐释并不是将其作为一个孤立的个体，而是放在人类整体文明中去观照，这种世界视野在当时来说是少见的，而对当下我们在中西文化关系认识方面仍具有启发

性。哈贝马斯认为主体性是现代的原则，而主体性则表现为个体主义和批判的权利。无论是他对个人文化身份的追求还是强烈地维护民族尊严的意识都是个体主义的体现。另外，这里的批判不是批评指责，而是批判地辩证地去认知世界。在总体文化观上，辜鸿铭呈现出“挹西扬中”的态度，但他否定的只是荒废了古希腊文化修养的现代欧洲近代文明，“我所说的欧洲文明不是现在我们所见到的欧洲文明，不是这种不健康的文明，而是真正的欧罗巴文明”^①。对他所推崇的儒家文明，他直指重知不重心的“乱道之儒”对中国文明的毁灭。因此，他思想中的超越性使他与当时的封建顽固派、国粹派、东方文化派、新儒学是不同的。

从社会转型的层面来说，辜鸿铭的文化诉求和话语形式在一定程度上促进了中国从传统向现代的转型，“在后发型现代化国家，‘思想现代性’的引入往往成为其社会逐渐走向现代化道路的推动机”^②。辜鸿铭的文化理想从本质上来说是要解决中国社会从传统到现代化转型中的混乱无序状态，对传统文化的坚守不过是他选择的一条道路，最终目的还是实现现代化。

总的来说，辜鸿铭是一个不折不扣的文化“混血儿”，在风诡云谲的东西文化背景下，他游刃于东西方文化之间，扮演着“东方观念与西方观念的电镀匠”^③角色。他在文化领域的探索无论对我们认识中国近代思想面貌还是对新时期传统文化建设都提供了新的方向。

(责任编辑：林春香)

^① 黄兴涛编：《中国文明的历史发展》//《中国近代思想家文库·辜鸿铭卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第397页。

^② 黄兴涛：《清末民初新名词新概念的“现代性”问题——兼论“思想现代性”与“现代性社会”概念的中国认同》，《天津社会科学》2005年第4期。

^③ 见《辜鸿铭讲论语》封面，转引自林语堂《从异教徒到基督教徒》。

明代福建书院志书考略

方彦寿

(福州理工学院朱子文化研究所, 福建 连江 350506)

摘要: 明代福建书院的志书, 可分为已佚和现存的两种类型。而今已佚不存者, 有《(成化)延平书院志》和《(弘治)南溪书院志》; 现存的则有金贵亨编刻《道南书院录》、《南溪书院志》万历刻天启重修本、朱世泽编《考亭志》和岳和声等纂修《共学书院志》。

关键词: 福建书院; 志书; 已佚; 现存

明代福建书院的志书, 可分为已佚和现存的两种类型。已佚, 指的是历史上曾经有过, 而今已佚不存者, 有《(成化)延平书院志》和《(弘治)南溪书院志》; 现存的则有金贵亨编刻《道南书院录》、《南溪书院志》万历刻天启重修本、朱世泽编《考亭志》和岳和声等纂修《共学书院志》。

一、已佚的两部明代福建书院志

(一) 明成化或成化之前的《延平书院志》

福建书院的志书, 已知最早可考的应属《延平书院志》。此志书在明清公私书目中一向未见著录, 唯在明成化七年(1471)刻本《豫章罗先生文集》卷一《经解·春秋解》条下, 有按语说: “《延平书院志》, 先生遗书有《春秋集说》, 疑即此书也。”在《经解·春秋指归、春秋释例》条下载: “二书见先生行实, 及《延平书院志》《沙阳志》, 今不存。”这两条编者按, 是为了说明罗从彦的这几部著作, 在《延平书院志》中有记载。在同书的卷十七《外集》中, 则全文移录了《延平书院志》的一篇文章。由此可证, 在明成化或明成化以前, 曾经有过一部《延平书院志》。由于原志书久佚, 原书的卷帙, 编者均难以详考。

(二) 明弘治《南溪书院志》

南溪书院座落在福建尤溪县城关水南公山之麓, 毓秀峰下。原为邑人郑安道故宅, 人称“南溪别墅”。北宋末宣和五年(1123), 朱松任尤溪县尉, 郑氏将此宅借给朱松居住。建炎四年(1130)九月十五日, 朱熹在此诞生。此地既是朱松家人馆寓之地, “亦是朱熹幼年读书的地方”。“朱熹问天”的故事就发生在这里。南宋理宗时期, 约在“朱熹问天”的100年后, 朱子理学得到褒扬, 邑人为纪念朱氏父子, 在此建南溪书院以祭祀之。书院始建于南宋嘉熙元年(1237), 县令李修在郑氏故宅“作屋三楹, 中设二先生祠”, 两侧分别为景行斋和传心斋。德祐元年(1275), 宋恭帝御赐“南溪书院”额。

元至正元年(1341), 金事赵承禧以朱氏父子同祀一祠, 于礼不合, 遂命县人分建两祠, 即

文公祠和韦斋祠。

明正统十三年（1448），书院毁于沙县邓茂七农民军的战火之中。景泰二年（1450），官府重修书院。明代宗亲颁朱熹像赞：“德盛仁熟，理明义精；布诸方策，启我后人。”弘治十一年（1498），知县方溥又加扩建。新建堂三间，中祀文公像，左右为两廊，前为厅事，官司展谒驻劄之所，东西为斋宿房。再前为半亩方塘，塘上构亭，通以石桥。临街为华表山门，门额为“闽中尼山”四大字。大门东为“毓秀坊”，西为“观书第”。正德五年（1515），知县诸宏济增修堂舍，别立一室曰“韦斋”，并立天光云影亭于韦斋之外。

清康熙五十五年（1717）正月，福建巡抚陈瑛视察闽北，由浦城经由建阳、建瓯和尤溪。四月，上《题修建阳县朱子祠疏》：“臣赴任时至建阳县，有考亭书院，为先贤朱子晚年卜居故址；城外朱子祠，曾奉御赐扁额、对联悬挂前堂，而祠宇湫隘、用木板为墙壁，宜易以砖石，与书院并改造轩爽。谨同督臣满保捐费，委员鳩工”；又疏言：“朱子生于尤溪县郭外南溪之地，向亦建有专祠；请赐扁额”，疏上，并报可，御赐“文山毓哲”四字匾额^①并敦促府县对书院进行较大规模的修建，订学规，筹学田。乾隆二十九年（1764），又在书院之左另建开山书院，并撰《开山书院详定章程碑序》，镌石立碑。

此即南溪书院的源流。有一个从郑义斋馆舍→二朱先生祠→南溪书院的演变过程，而现存最早记载这个演变过程的历史文献，就是我们今天还能读到的《南溪书院志》。

南溪书院修志，始于明弘治以前。弘治九年（1496）延平府尤溪县知县方溥《南溪书院志后序》中说：“余平居读《朱子大全集·题尤溪县学观大阁》诗注云：‘见《南溪书院志》’，则是南溪书院旧尝有志矣，但未之见也。”这段话是说他在官尤溪之前，曾在有关朱熹的诗注中发现一则关于《南溪书院志》的一条线索。在尤溪任上，他曾试图找到此志书，但多方查找而不得。于是，他产生了编纂一部《南溪书院志》的想法。

方溥，字惟博，新城（今属江西）人，弘治九年（1496）以举人知尤溪。所编刻的《南溪书院志》三卷，见于民国《尤溪县志·艺文志》所载明何海撰《南溪书院志序》，及方溥撰《南溪书院志后序》（载万历刻天启重修本《南溪书院志》卷四）。遗憾的是，方溥编刻的《南溪书院志》的弘治原刊本今已无存。

民国《尤溪县志·政绩志》载：方溥在尤溪，“扬烦厘弊，务在便民。民有冤，必庭辨之，折狱谆谆，省谕得情，乃置诸法。邑苦多盗，捕磔之。捐资建活水石亭，新韦斋祠以及城门楼榭。诸所创作，民若子来。凡请嘱馈遗，一无所干。岂弟乐易，终其官未尝恶言厉色。君子以为有长者之道焉。时入覲，民遮留以千百计”。由此可知，方溥在尤溪，颇有政绩，深得民心。但此小传不载其首创南溪志之功，是县志编纂者的一大疏忽。

二、现存的四部明代福建书院志

（一）金贵亨编刻《道南书院录》

道南书院地处福州光禄坊内，最早建于南宋宝祐六年（1258），祀“道南第一人”杨时，故又称道南祠。明成化元年（1465），以福建按察僉事提督学政的游明曾重建，增祀罗从彦、李侗和朱熹。

^①（清）李桓：《国朝耆献类征初编》卷六十五//《清代传记丛刊初编》（十七），台北：台北明文书局，1985年，第143页。

嘉靖八年(1529),在道南书院历经60多年已倾圮无存的情况下,提学金贲亨又重建之,并增祀程颢为正祀。此后,金贲亨编纂的《道南书院录》五卷附录一卷,是一部与书院志书有关似乎又无关的书籍。说其有关,是说其内容是有关福建书院的史书,说其无关,是说这部本应刻印在道南书院的图书,成书后却因适逢金氏调官而暂时作罢。金贲亨自序云:“嘉靖己丑,贲亨董闽学事,既作道南书院于会城,以祀四先生而复推四先生之心,以祀明道。于时闽士相与观叹,若向往焉而愧无以道之也。乃与吾友黄君伟节萃五先生言行心法为兹录,将梓而人授之,俾自得师焉尔。稿成贲亨调官江右。未几谢事,乃复与吾友赵君渊、应君大猷订正藏以私淑。”^①此书即《四库全书总目提要》卷六十二所录《道南录》五卷。《提要》称:“不著撰人名氏,亦无序跋。道南书院在福州,疑闽人所为也。其书节录明道程子、杨时、罗从彦、李侗、朱子言行,末附祠记始末。道者,公器,传道者,亦统为天下万世之计,不仅求为一乡一邑之荣。况五大儒事迹、著述照耀古今,亦不复籍此以显,是特夸耀乡梓,非为表彰道学也。所见亦云小矣。”对此,清人王棻解释说:“此书为金汝白提学福建时,编此以教闽人,序跋甚明,非闽人所为也。乃江苏巡抚采进本偶缺序跋,故误以为闽人所为耳。”文中对四库馆臣的指责虽未置可否,但其意已尽在不言中。既然此书非闽人所编,则馆臣所谓“夸耀乡梓”云云,可谓无的放矢,不得要领。

金贲亨编纂的《道南录》后刊行于嘉靖三十八年(1559),由道南书院委托建宁知府刘佃刊行于建阳。此即福州名士马森于嘉靖壬戌在《道南祠碑记》所说“森尝读先生所辑《道南录》,而知先生忧道之心有不容已者焉……。顾当时稿未及梓,今则布之,闽中人人得而玩之,而先生之教昭如一目”^②中的“今则布之”的刻本。由于此刻本今仅有台湾故宫博物院存有一帙,其详情几乎不为学界所知,对此书院的所在,也出现了是在浙江萧山,或是在福建永安的疑惑。^③据台湾故宫的著录,此刻本线装两册,原为北平图书馆之旧藏,系抗战时期寄存在美国国会图书馆、上个世纪60年代由台湾接收的珍贵古籍之一。

金贲亨所编《道南书院录》因其离任而未由其本人在闽都刊刻传播,但无巧不成书,33年后,即嘉靖四十一年(1562),其仲子金立敬(字中夫,号存庵)亦任福建提学,除将此书印本颁之闽士之外,又将历经30多年风雨、已破旧不堪的书院加以重修。何乔远《闽书》载:“立敬字中夫,嘉靖二十九年进士,与其父贲亨先后为闽督学使者,以讲学风士,辟书院,遴秀士课董其中。又疏罗、李从祀于朝。虽未俞请,而人谓能继父之志。”^④福州名士马森《道南祠碑记》曰:

今去先生三十有余岁,先生仲子存庵公复以吾闽参藩,陟董宪学,而多士之慕先生者又以存庵之教如先生焉。郡守吴公崧以多士之追慕先生,益遵存庵之所以教也,实道南书院兴起之自。肆岁久倾圮,隙地或湮,与多士谋请鸠工厘正而葺之,伍公典继之,相厥成功,属森为记。森尝读先生所辑《道南录》,而知先生忧道之心有不容已者焉,盖溺于利欲者一悟即无难变,溺于意见者执迷而不可返,因循前却,涉猎为功,以章句训诂为足以穷遗经,以仪文度数为足以尽儒术,支离汗漫之求,终其身无以入道,又乌知所谓默会诸心以立其本者哉!此先生所以惧而为是录,以明建书院之本意,将以破沿袭沉锢之蔽,而觉之以一其趣

① (明)金贲亨:《道南书院录序》,王棻:《台学统》卷三十九//《续修四库全书》第545册,第546页。

② (清)郭柏苍、刘永松:《乌石山志》卷四//《中国方志丛书华中地方第272号》,台北:台湾成文出版社有限公司,1975年,第269-270页。

③ 陈谷嘉、邓洪波主编:《中国书院制度研究》,杭州:浙江教育出版社,1997年,第645页。

④ (明)何乔远:《闽书》卷四十八第二册,福州:福建人民出版社,1994年,第1228页。

也。顾当时稿未及梓，今则布之，闽中人人得而玩之，而先生之教昭如一目。矧存庵公祇通作求丕承厥志，则多士必有惕然不自安于其心，不徒应之以文，而思所以用力之地矣。否则，焯然章程，终涉陈迹，向慕虽切，应务则虚，而况于其能真证而自得者乎？噫，自不著不察，日用不知，道在天地间，固亘古今未息也。^①

（二）《南溪书院志》现存最早的万历刻天启重修本

《四库全书总目》卷七十七著录此书说：“明叶廷祥、郭以隆、纪延誉、陈翘卿同撰。廷祥官尤溪县知县。以隆称署县事，疑为丞簿之类。延誉、翘卿则尤溪教谕、训导也。其里贯均未详。南溪者，朱子之父松作尉尤溪，实生朱子于其地。理宗嘉熙初，尤溪令李修，以时方崇尚道学，人争攀附，遂于其地建二朱先生祠，即书院所自昉也。志中载书院额为宋恭帝德祐元年所赐，而李韶所作记在嘉熙改元之岁，已称南溪书院。则初建时已有此名，但赐额在后耳。其书记书院之迹，所附诗文，多不雅驯。延誉之序，以朱松、朱子及宋圣宗皆跳行别书，使君臣相并，则欲尊朱子而不知所以尊，悖谬甚矣。”

在此，首先得辨析馆臣著录此书的一个重大失误。馆臣说：“李韶所作记在嘉熙改元之岁，已称南溪书院”。所谓“已称”，实际上仅仅只是记文的题目为《南溪书院记》，而在正文中，无一处称“南溪书院”，而只称“二先生祠”或“是祠”；也就是说，此书院的最早建置是一座崇祀朱氏父子的祠堂！李氏记文原来的题目应是“尤溪新建朱先生祠堂记”或“二朱先生祠堂记”，明人在编纂书院志时，将李韶记文改为《南溪书院志》，这才出现了题为“书院记”，而正文却无只言片语提及书院，出现文不对题的奇怪现象！

与方溥编本略有不同，方编本为三卷，而万历本则是四卷。由于方溥编本无存，无法对此作出详细的比勘。但二本之间的传承关系还是有迹有寻，大体言之，后本的前三卷基本上保持了前本的框架而新增了某些篇目，而第四卷为新创，这是因为随着时间的推移，所谓的“群贤词翰”会越来越多，不另置一卷则难以容纳的缘故。

万历本的基本情况如下：卷前有万历二十二年（1594年）季春知县叶廷祥序。次为目录、形胜总图、韦斋像图、文公像图、纂修姓氏、校锲姓氏和凡例七则。韦斋像图由尤溪县教谕纪延誉书写《刻韦斋先生像引》，文公像图由巡按福建监察御史大梁杨四知书写《刻文公先生像跋》。

第一卷为形胜事迹，内容为书院所处的地理环境和位置的简介、朱熹生平事迹和《宋史本传》。生平事迹的介绍参考了《朱子实纪》，可视为朱熹的年谱简编。第二卷为建置祀典，内容为书院的创建、扩建与重修，书院的建筑；春秋祭典的仪式和祠田。第三卷为二公诗文，从朱松和朱熹的文集中搜集与尤溪有关的诗作与文章。第四卷为群贤词翰。内容为罗从彦《韦斋记》、石敦《韦诚记跋》、李韶《南溪书院记》、林兴祖《重修南溪书院记》、方溥《南溪书院志后序》，以及明代一批官员学者的相关诗文。

南溪书院从成为真正意义上的书院，应始于元代。林兴祖在《重修南溪书院记》中说：“皇元混一，尊崇正学，谓文公父子书院宜在尊崇之典。书院设山长，弟子员，上隶延平郡。”^②这是南溪书院最早设山长，招收弟子的记载。笔者曾研究过福建历代书院的山长，但迄今为止，对历史上何人曾担任过南溪书院的山长却无一发现，而《南溪书院志》对此居然也无一记载。至于书院的师资、学生、教学内容、方法和教材等本应作为书院志的主体部分，一概付之阙如！由

^①（清）郭柏苍等：《乌石山志》卷四//《中国方志丛书华中地方第272号》，台北：台湾成文出版社有限公司，1975年，第269—270页。

^②（清）杨毓健、刘鸿略：《南溪书院志》卷四，清同治九年（1870）重修本。

此可以作出以下初步的判断——历史上的南溪书院，崇祀先贤的意义远大于教学的意义，也就是说，南溪书院是属于那种祭祀型的书院，而不可以讲学类型的书院视之！

最后，简要介绍一下明万历刻本《南溪书院志》的几位编者。叶廷祥，浙江庆元人，万历二十二年（1594）以文林郎知尤溪县；郭以隆，赣县人，以沙县丞署尤溪县事。纪廷誉，晋江人，万历间尤溪县教谕；《四库存目》著录，纪廷誉之名误作“延誉”。陈翹卿，漳浦人，尤溪县学训导。陈翹卿《南溪书院志后序》曰：“其志则出于我明方侯溥所纂集。……万历辛卯（1591）岁仲夏，邑有回禄之灾，志板延毁于民家。……始谋诸教谕纪君暨诸绅衿，重梓之议有定画。……于是抄录旧册，正其差讹，补其缺漏，次其简编，付之剞劂氏。……”民国《尤溪县志·政绩志》载：“纪廷誉，字声寰，晋江人。万历间尤溪教谕，学有渊源，才优经济。纂修《南溪书院志》，匾文祠曰‘万世宗师’，则崇尚正学可知矣。寻丁内艰去。”

（三）朱世泽编《考亭志》

《考亭志》十卷，明朱世泽编，明万历十六至十七年（1588—1589）刊行于建阳书坊。此书罕见，仅南京图书馆^①和日本内阁文库有收藏。此外，日本东京内阁文库另存日本宽政七年（1795）据万历刊本传抄本。

朱世泽（1563—？），字仲德，号斌孔，朱子十三世孙。曾万历《建阳县志》分纂和《蔡氏全书》编辑。在日本尊经阁文库，另藏有明万历版《考亭志》十卷，据馆藏著录，作者著录为“明朱用圭”而非朱世泽。

此外，在《考亭紫阳朱氏总谱》中有朱世泽的小传，其中也提到了朱用圭与这部志书的关系，以及志书的原名：

为继承伯祖朱用圭遗志，以编《考亭阙里志》为己任，《考亭阙里志》编成后，就正于族长朱奎，又进行修改订正。万历乙未（1595），更名为《考亭志》，由督学徐即登刊刻行于世。此外，他还编著《潭阳文献》九卷。明刊本《考亭志》今存于南京图书馆，传为海内孤本。^②

在这段话中，出现了此书的原名，具体刻印时间和刊刻者等。

先说编者。上文之所以会出现朱用圭所编，实由来有自。在《考亭志》卷末朱世泽《叙餗考亭志颠末》一文中，有如下一段话：

嘉靖岁在壬子，伯祖用圭公同知滁州事，时适古和雷公官南太仆，司同滁阳，三索《考亭志》，欲以应之而其道无由也。缘鹵略其梗概，辱公代修，而公擢大司空北去，仅仅撰序以贻用圭公，不幸用圭公卒，而志终不果辑。

这里说到了朱用圭于嘉靖三十一年（1552）在任滁州同知时，曾与时任南太仆寺卿且“司同滁阳”（即同在滁州设司）的雷礼有交集。雷礼（1505—1581），字必进，号古和，江西丰城人。嘉靖十一年（1532）进士，历官福建兴化府推官，官至工部尚书，著有《皇明大政记》《国朝列卿记》和《南京太仆寺志》等十几种著作。因与这位知名的学者有同官之谊，朱用圭于是与雷礼谈起正在搜集资料欲纂修“考亭志”的意愿，这引起了雷氏的兴趣，此后曾先后三次向用圭索要志书初稿而不得；而用圭只是说起编纂此书的“梗概”即提纲，并希望雷氏能帮助其“代修”，后因雷氏提拔为“大司空”而调离滁州，仅仅留下了一篇序言，又因其后不久朱用圭

^① 《考亭志》十卷，明朱世泽撰，明万历十七年（1589）刻本。《中国古籍善本书目·史部下》史部地理类二，上海：上海古籍出版社，1993年，第1049页。序号一一八〇五，南京图书馆存。

^② 闽北朱子后裔联谊会、武夷山朱熹研究中心合编：《考亭紫阳朱氏总谱》，2000年铅印本，第415页。

不幸逝世（又作失明），这部志书最终未能在朱用圭手上成书。这部欲修而“未果”的志书，可能正如赵鸿谦《松轩书录》在转录该书凡例所言，“以雷公礼序诸端者”，而雷序（实为雷礼请何乔远代作序）中恰恰提到了朱用圭与此书的重要关系，这应该是日本前田育德会尊经阁文库将此书著录为“朱用圭（编）”的由来。

朱用圭，一作用珪。光绪《滁州志》载“朱用珪，字七峰。福建建阳人，由选贡，嘉靖二十七（1548）年任”^①。朱用圭很重视考亭朱氏的历史文献编纂，曾广为搜集资料，欲编辑《考亭志》，由雷礼请何乔远作序。何序称：“朱文公十一世孙用圭嘉靖中丞滁州，其时丰城雷公礼为滁太仆，问及考亭，以为不可无志，预作志序以遗用圭。用圭归，欲成雷公之志，会目失明不果。今其十三世孙弘演始成之，以授乔远，使乔远序。序曰：文公著书立言，有功六经，昭如日月，不待言矣。后生小子平居有疑焉。今日序公之志，不可不论质也。”^②由此序可知，朱用圭欲编志，因失明而未成，因此序是“预作”，故今存于何乔远《镜山全集》中。《考亭志》是历史上唯一一部全面记录朱熹考亭书院历史的书院志书。由于编志者距离朱熹的时代已有400年之久，故志书的编纂有较大难度。比如卷五《及门造士》，辑录朱门弟子共338人，仅列各门人的姓名在各县名之后，而缺生平事迹的基本概况；而且，这338人有不少是在其他地方从学的弟子，不全是从学于考亭的门人，造成这种情况的，恰恰是因为年代久远、原始资料欠缺的缘故。

尽管如此，这部志书仍有不少其极具史料价值之处。

一是保留了历史上最完整的描绘考亭书院的平面图。而在此之前，我们所能见到的比较完整的只是清道光《建阳县志》中的《考亭书院之图》，与《考亭志》中的图相比，县志中的书院图所描绘的不过只是此图的局部，甚至不到一半的篇幅。而在此图中，我们可以由此读到大量的在县志图中所见不到的内容，诸如龙舌洲、鲤鱼洲、盖竹社、沧洲桥、聚星亭、方塘阁和玉尺山，乃至“朱氏子孙世居之屋”等。而《家庙藏文公六十一岁时真影》，将此图与明正德刻本《朱子实纪》中的“太师徽国文公像”^③比照，可以断定，此图应来源于《朱子实纪》，由此也可以推断，本书卷五《及门造士》中338位朱门弟子，其来源应该是参考了戴铣《朱子实纪》中319位门人、宋端仪《考亭渊源录》^④296位门人的史料，而略有增补。

二是卷一《沧洲形胜》，对考亭书院的历史沿革，特别是对元明以下对书院的修复，在以往的府县志书中大多语焉不详，而在此志书中有不少珍贵的史料记载；卷四《文公亲书字》，对万历时期，仍在考亭书院存有刻板，以及各处所题者作了一个较为全面的罗列，对于评判不少流传于今的朱子手迹的真伪，提供了一个重要参考坐标。

（四）岳和声等纂修《共学书院志》

岳和声等纂修的《共学书院志》，明万历福州共学书院刊本。分为上中下三卷。卷上分为形胜、沿革、规制、先儒、宦绩、祀典、会规、田赋、典籍六门；卷中为艺文；卷下为公牒、善后、题名、器名四门。提学副使岳和声主纂，参加编辑者有福州知府、同知，闽县、侯官的知县，府学、县学的教授、教谕、训导等一干官员。乡绅林材、陈一元、曹学佺等一批名士也参加了校阅。

共学书院在福建书院史上的地位和重要意义在于，开创了福州书院的好几个第一。一是创省

^① 光绪《滁州志》，中国地方志集成·安徽府县志辑第34册，南京：江苏古籍出版社，1998年，卷四之一第357页。

^② （明）何乔远：《镜山全集》卷三十五，福建省文史馆整理；陈节、张家壮点校，福州：福建人民出版社，2015年。

^③ 明正德八年鲍雄刻本《朱子实纪》卷首。

^④ 明隆庆三年（1569）林润刊本《考亭渊源录》卷六至二十二列朱子门人296人，卷二十三为“考亭门人之无记述文字者”，仅列其名，共88人。

城书院之先，开清代闽都“四大书院”之先河。二是纂修书院志，《共学书院志》是福州最早，也是福州书院现存最早的书院志书，为清代鳌峰书院、致用书院纂修志书提供了可代借鉴的样本。三是书院藏书和刻书，也开福州书院风气之先。

岳和声等纂修的《共学书院志》，明万历共学书院刊本，分为上中下三卷。卷上分为形胜、沿革、规制、先儒、宦绩、祀典、会规、田赋、典籍六门；卷中为艺文；卷下为公牒、善后、题名、器名四门。提学副使岳和声主纂，参加汇辑者有福州知府、同知，闽县、侯官的知县，府学、县学的教授、教谕、训导等一干官员。乡绅林材、陈一元、曹学佺等一批名士也参加了校阅。

(责任编辑：丁 翔)

清代榕台两地书院供祀对象研究

范丽琴

(闽江学院学报编辑部, 福建福州 350108)

摘要: 祭祀是书院教育的重要组成部分, 随着书院祭祀的发展, 书院供祀对象逐渐多样化。清代榕台两地书院的供祀对象主要有主文运之神、程朱理学名人及与书院发展有关的山长、名师、地方官、乡贤里人等, 其中以供祀主文运之神和朱熹为主。其供祀缘由一方面根源于中华传统文化; 另一方面, 在清代闽台两地文化一体化、教育一体化背景下, 清代榕台两地书院供祀对象的选择具有共同的现实条件, 深刻体现了榕台两地的历史文化渊源。

关键词: 清代; 榕台; 书院; 供祀对象

书院祭祀是书院教育的重要组成部分, 与讲学、藏书并列为书院的三大事业之一。据考证, 书院祭祀始于北宋时期, 当时书院主要模仿官学的“庙学”制度, 设立祭祀“先圣先师”的祭孔庙堂, 所祀与官学一样, 并无特色。南宋开始, 随着书院与学术发展及地方文化的结合, 书院中学术大师、有名的山长、关心书院建设的乡贤与地方官, 日渐进驻书院的祠堂, 书院祭祀走上独立发展的道路。^① 书院祭祀遵行“必本其学之所自出而各自祭之”“非其师弗学也, 非其学弗祭也”^②的原则, 通过祭祀本学派开山祖师及各时期代表人物来表明本书院的学术渊源、学术特色与学术追求。因此书院祭祀成为标举学术追求“正道脉而定所宗”^③的重要标志。另一方面, 书院祭祀从感情上培养对先儒先贤德业的崇敬和敬仰, 是一种榜样教育, 又具有“尊前贤励后学”“学以景行, 祀以志思”“使诸生有所矜式”^④之教育功能, 因此历代书院都十分重视。清代榕台两地书院祭祀活动很兴盛, 大多设置了专门的祀祠(如朱子祠、文昌殿和名宦祠等)举行祭祀活动, 其供祀对象多元化, 并出现了自己的发展特色。本文基于福建地方志等文献资料, 主要对清代榕台两地书院的供祀对象进行考证, 探究其发展特色与供祀缘由, 以期窥见清代榕台两地书院发展历史文化渊源之一斑。

一、清代榕台两地书院供祀对象概况

历代书院供祀对象有多种类型, 元唐肃《皇冈书院无垢先生祠堂记》对此有较经典的概括,

作者简介: 范丽琴, 女, 闽江学院学报编辑部编辑, 文学硕士。

① 邓洪波:《简论南宋书院的六大事业》,《大学教育科学》2005年第1期。

② 李国钧、王炳照主编:《中国教育制度通史》第五卷, 济南: 山东教育出版社, 2000年, 第442页。

③ 《还古书院祀朱文公议》// 邓洪波:《中国书院学规》, 长沙: 湖南大学出版社, 2000年, 第1723页。

④ (宋)苏辙:《陈烈落致仕福州教授》// (宋)吕祖谦编:《宋文鉴》卷四十:《语》, 齐治平点校, 北京: 中华书局, 1992年, 第606页。

其曰或乡于斯而“有德”，或仕于斯而“有功”，或隐学于斯而“道成于己”，或阐教于斯而“化及于人”，其共同点是德行道义足资为后学模范。^①到了清代，书院还突出对文昌神、魁星神君等道教神仙的祭祀。

清代榕台两地书院供祀对象主要有如下几类：

第一，对程朱理学名人的供祀，其中又以朱子为主。

一是供祀北宋五子^②（周敦颐、程颐、程颢、张载、朱子），或六子（五子再加上邵雍）。如福州鳌峰书院、连江理学书院、福州道山书院、闽侯凤山书院、台南海东书院、台南南湖书院、澎湖文石书院、台南引心书院、高雄凤仪书院、屏东屏东书院、嘉义罗山书院等。二是供祀朱子。如福州斗南书院、连江紫阳书院、福清明德书院、福州西湖书院、平潭兴文书院、古田奎光书院、闽清鹿坂书院、福州紫阳书院、台南崇文书院、台南中社书院、云林龙门书院、新北明志书院、新竹明志书院、彰化文开书院、南投蓝田书院、彰化修文书院、南投登瀛书院、台南玉山书院、彰化道东书院、屏东雪峰书院、南投明新书院等。三是主祀朱子，配祀其门人。如永泰景行书院主祀朱子，配以其门人林学蒙、学履及学履八世孙正夫；长乐吴航书院主祀朱子，配祀其从事弟子八人：黄榦、陈枏、刘砥、刘砺、郑性之、姜大中、张治、郑申之。四是供祀其他众多理学名人，如福州清茗书院，祀宋儒杨龟山、游定夫、胡文定、罗豫章、李延平、蔡西山、九峰、黄勉斋、真西山九贤及祀督学沈涵。又如福州鳌峰书院，初正谊堂祀周、程、张、朱五子，藏书楼祀宋儒游广平、胡五峰、黄勉斋、陈北溪、明儒陈布衣、蔡虚斋六子。后乾隆十七年（1752），巡抚侍郎陈宏谋缮修学舍，更六子祠为二十三子祠，增祀宋儒杨龟山、王信伯、林少颖、罗豫章、李延平、李西山、胡文定、胡籍溪、胡致堂、刘屏山、刘白水、李忠定、蔡西山、蔡九峰、廖槎溪、真西山、明儒黄石斋十七子于藏书楼上。再如福州凤池书院，祀陈古灵、陈季慈、周公辟、郑宏中、游定夫、杨龟山、王信伯、李忠定、林拙斋、罗豫章、李愿中、李西山、胡康侯、胡籍溪、胡致堂、刘屏山、刘白水、朱元晦、蔡西山、蔡九峰、黄勉斋、陈北溪、廖子晦、真西山、明陈布衣、蔡虚斋、黄石斋。

第二，对与书院发展有关人物的供祀。

一是供祀书院山长、名师。如福州鳌峰书院祀蔡璧、蔡世远、林枝春、沈廷芳、朱仕琇、张甄陶、孟超然、何嵩祺等，平潭兴文书院祀林琪树，永泰景行书院祀掌教，福州凤池书院祀赵在田、郑元璧。二是供祀对书院具有重大贡献的地方官。如福州鳌峰书院祀张伯行、陈瑛、赵国麟、徐嗣曾，古田玉泉书院祀汀州府正堂水口分司都转运陈大辇、福州越山书院祀福建巡抚陈瑛，福州清茗书院祀福建学政沈涵，平潭兴文书院祀吕瑞麟、岑尧臣、张学浦、沈钦霖、恩煜，福州道山书院祀福建巡抚王恕，长乐吴航书院祀知县杨清轮、贺世骏，又增祀王隽、鹿立忠、崔蓬瀛，福州凤池书院祀福建盐法道吴荣光，台南镇北坊书院祀郡守蒋毓英，台南弥陀室书院祀台令王兆升，台南竹溪书院祀郡守吴国柱，台南崇文书院祀知府杨廷理，新北明志书院祀淡水同知胡焯猷，澎湖文石书院祀澎湖通判胡建伟、韩蜚声及前厅有功德于澎者，新竹明志书院祀同知李慎彝、娄云，嘉义罗山书院祀刑部郎中王朝清、知县张绅云，云林龙门书院祀邑主陈文起。三是

^①（元）唐肃：《皇冈书院无垢先生祠堂记》//《丹崖集》，上海：上海古籍出版社，2003年，第185-186页。

^②北宋“五子”、“五先生”、“五贤”，一般指周敦颐、程颐、程颢、张载、朱子，而连江理学书院据乾隆《福州府志》卷之十一《学校》、道光《福建通志》卷之六十二《学校》、民国《福建通志》总卷九《坛庙志》、总卷二十四《学校志》、民国《连江县志》卷十三《学校》等记载，是指周敦颐、程颐、程颢、张载、邵雍。

供祀对书院具有重大贡献的乡贤里人^①，如平潭兴文书院祀里人陈承颖、陈永明、詹功显，永泰景行书院祀乡贤廖泰同，云林龙门书院祀邑绅张凤祥，彰化兴贤书院祀廩生邱海。

第三，对地方人文发展具有重大贡献的人物的供祀。

如彰化文开书院主祀朱子，以沈光文、徐孚远、卢若腾、王忠孝、沈佺期、辜朝荐、郭贞一、蓝鼎元配祀，福清兴庠书院祭祀唐常袞。

第四，对文昌神、魁星、仓圣等道教神仙的供祀。

一是供祀文昌神。如福州斗南书院、罗源罗川书院、福州鳌峰书院、平潭兴文书院、福州道山书院、闽侯凤山书院、闽清鹿坂书院、闽清龙江书院、台南中社书院、台南南社书院、云林龙门书院、嘉义玉峰书院、澎湖文石书院、台南奎璧书院、螺青书院、台南引心书院、高雄萃文书院、高雄凤仪书院、彰化振文书院、屏东屏东书院、彰化兴贤书院、高雄凤岗书院、南投蓝田书院、台中文英书院、云林奎文书院、南投登瀛书院、台南玉山书院、台北树人书院、屏东雪峰书院、南投明新书院、台中磺溪书院、苗栗英才书院、嘉义育英书院等。二是供祀魁星神君。如福州斗南书院、古田奎光书院、闽侯凤山书院、闽清鹿坂书院、平潭龙泉书院、台南中社书院、澎湖文石书院、高雄萃文书院、高雄凤仪书院、南投登瀛书院、台南蓬壶书院、苗栗英才书院等；三是供祀仓圣。如台南中社书院、台南南社书院、云林龙门书院、嘉义玉峰书院、宜兰仰山书院、高雄萃文书院、高雄凤仪书院、台中文英书院、云林奎文书院、屏东雪峰书院、台北登瀛书院、南投明新书院、苗栗英才书院等；四是其他类型。如云林龙门书院祭祀关圣帝君、福德正神（即土地神）、彰化道东书院祭祀福德正神等。

相对比而言，清代福州地区书院比台湾地区书院更重视对朱子门人及程朱理学名人的供祀，更重视对书院名师的供祀；而清代台湾地区书院则比福州地区书院更重视对文昌帝君、魁星神君、仓圣等主文运之神的供祀。

二、供祀主文运之神风气异常兴盛

（一）表现

清代榕台两地书院供祀文昌帝君、魁星神君等主文运之神风气异常兴盛，主要表现在以下几个方面。

第一，书院由原来的文昌阁、文昌祠、魁星楼改成，或直接设置在文昌阁、文昌祠、魁星楼内。

清代福州地区书院直接改自文昌阁的有不少，如罗川书院“康熙四十五年知县蔡彬修水陆寺后文昌祠为之”^②，奎光书院是“拓其旁奎光阁而大之”^③而成为书院，龙江书院“即旧之文昌阁”^④。清代台湾地区书院亦是如此，英才书院是“暂设文昌祠内”^⑤，龙门书院“附文昌宫

^① 在以上几类供祀对象中，值得注意的一点是，永泰景行书院和长乐吴航书院，皆主祀朱子，配祀其从事弟子，其中其从事弟子亦为当地乡贤，在此仅归于程朱理学名人的供祀类型。

^② （清）卢凤琴修、（清）林春溥纂：道光《新修罗源县志》卷十一：《学校》//《中国地方志集成》福建府县志辑第14册，上海书店、巴蜀书社、江苏古籍出版社，2000年，第477页。

^③ （清）陈寿祺等撰：《福建通志》卷之六十二：《学校》//《中国省志汇编之九》，台北：华文书局，1968年，第1279页。

^④ 刘训璠：《闽清县志》卷四：《学校》//《中国方志丛书》第一〇一号，台北：成文出版社，1962年，第406页。

^⑤ （清）郑鹏云、曾逢辰纂辑：《新竹县志初稿》卷三//《学校志》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第61种，1959年，第97页。

内”^①，中社书院最初为魁星堂，因此又称奎楼书院^②。与此类似，南社书院改自敬圣楼^③。

第二，书院大多建有文昌阁、奎光阁等建筑专祀文昌帝君、魁星神君、仓圣，且将文昌帝君、魁星神君、仓圣等主文运之神作为主要供祀对象，地位甚至凌驾于程朱理学名人之上。

这在清代台湾地区书院中表现得尤为突出。如文石书院具有非常壮观的登瀛楼，就是为了专祀魁星神君，光绪元年（1875）施槃《文石书院登瀛楼落成记》载：“书院之东有楼焉，横亘十数武，回栏一匝。楼之上祀大魁夫子，高二丈有奇，巍峨耸峙，焕然一新，可以穷三十六岛之嵯峨，听三万里巨涛之澎湃，为西瀛一大壮观，洵足为士人登瀛之兆焉。”^④其他如萃文书院有文昌祠祀文昌帝君、振文书院祀文昌帝君、明新书院有崇德堂祀文昌帝君，且将文昌帝君作为主祀之神^⑤。有的书院将文昌帝君与朱子当成平等的祭祀对象，如南投蓝田书院“中祀文昌帝君，后祀徽国文公朱子”^⑥，龙门书院“前进祀朱子文公、梓潼帝君，后进祀制字仓先圣人”^⑦。文石书院甚至将供祀文昌帝君的地位凌驾于程朱理学名人之上，据道光十年（1830）《续修文石书院记》载，“文石书院在嘉庆二十年于后院再建一进五间，专祀文昌帝君，且祀典用太牢，而祭祀五贤夫子、魁星神君才用少牢，祭祀经费严重偏向于文昌帝君”^⑧。清代福州地区有的书院亦是如此，如福州斗南书院，“前祀文昌，后祀朱子”^⑨，将祀文昌帝君摆在了更重要的位置。即使像鳌峰书院这样积极倡导理学的书院也不能免俗，也建有文昌阁祀文昌帝君^⑩。兴文书院亦于咸丰元年（1851）“建第四进为文昌殿”^⑪，清乾隆十七年（1752）重建的道山书院也有文昌阁祀文昌帝君^⑫，鹿阪书院也祀文昌帝君^⑬。

第三，有的书院在建立之初就是为了祭祀主文运之神。

如台湾地区凤仪书院，嘉庆十九年（1814），候选训导张廷钦倡建凤仪书院时就建了文昌祠，以奎星、仓圣二神合祀。^⑭有的书院不仅在建立之初以供祀主文运之神为目的，在重修之时仍是如此，还说明了供祀缘由。《修建螺青书院碑记》载：“彰化县南五十里东螺保螺青书院，以祀文昌帝君，昉于嘉庆八年癸亥。……予谓非士肄业之所而称书院，得毋以文昌列在祀典，专司禄籍，为读书人发祥所自乎？……然则书院之崇奉文昌，宜也。方今天下入仕，以读书得科第

①⑦（清）倪赞元纂辑：《云林县采访册》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第37种，1959年，第15页。

②③（清）谢金奎等纂：《续修台湾县志》卷三：《学志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第140种，1962年，第161页。

④（清）施槃：《文石书院登瀛楼落成记（光绪元年）》//《台湾教育碑记》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1962年，第51-52页。

⑤ 瞿海源编纂：《重修台湾省通志》卷三：《住民志·宗教篇》，台湾省文献委员会编印，1992年，第1087-1379页。

⑥（清）曾作霖：《新建南投蓝田书院碑记》//《台湾教育碑记》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1959年，第44页。

⑧（清）佚名：《续修文石书院记（道光十年）》//《台湾教育碑记》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1959年，第44页。

⑨（清）陈寿祺：《福建通志》卷之六十二：《学校》//《中国省志汇编之九》，台北：华文书局，1968年，第1271页。

⑩（清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷二：《祠祀》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第291页。

⑪ 黄履思修，林春澜、吴定琪纂：民国《平潭县志》卷十四：《学校志》//《中国地方志集成·福建府县志辑20》，上海：上海书店出版社，2000年，第646页。

⑫（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一：《学校》//《中国地方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第542页。

⑬ 刘训瑞：民国《闽清县志》卷四：《学校》//《中国方志丛书》第一〇一号，台北：成文出版社，1962年，第407页。

⑭（清）张廷钦：《敬字亭木碑》，（清）卢德嘉等辑：《凤山县采访册》壬部《艺文（一）》//台湾银行经济研究室：《台湾文献丛刊》第73种，1960年，第345页。

为正途。乡会试糊名易书，衡文者从暗中摸索以示至公；即使因文见道，仅能考其道艺，无由知其德行，此所以名实不相应，而竞乞灵于冥漠也。苟念赫然在上之神，凭依在德，信而有征，则岁时之荐馨，一若夙夜之励志；庠序之敬业，一若门内之修行。上以实求，下以实应，人所仰服，即神所默佑，士习自不懈而及于古。”^①

（二）原因

清代榕台两地书院祭祀主文运之神，并不是偶然的現象，有其历史必然性。究其原因主要有两个方面。

1. 主文运之神的民间信仰有其历史渊源

这是间接原因，也是历史条件。

（1）文昌信仰的兴起

文昌即为斗魁星上六星的总称，其第六星曰司禄，主大贵。《史记·天官书》载：“斗魁戴匡六星，曰文昌宫，一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”^②“文昌诸星神，本以司命影响最大，自汉及晋，信仰不衰”，但魏晋以后，“道教兴起，‘南斗注生、北斗注死’信仰开始流行，民间又以泰山主年寿，以灶君为各户司命之神，文昌司命的功用渐被淹没”^③，其司禄职能相对提升。晋唐以后，文昌星逐渐被附在具有人物原型的梓潼神身上。乾隆《福清县志》载：“晋唐以来，则以蜀梓潼张公孝德忠仁，列乘炳书，历代祀封以主文昌，当斗魁之曜。”^④宋代以后，梓潼神专掌功名禄籍之权的信仰非常兴盛，梓潼神在元代还被“崇以帝君之尊，冠以文昌之号”^⑤，自此，作为自然神的文昌神和具有人物原型的梓潼神大致二合为一，专掌功名禄位之事。到清嘉庆时期，文昌神被列入祀典，文昌信仰更加流行起来，成为科举制度下学校和书院供祀的重要对象。

（2）魁星信仰的兴起

“奎星”是指北斗七星之第一星，或谓第一至第四星。东汉时期，奎星开始被附会于主宰文运，东汉纬书《孝经授神契》中有“奎主文章”之说，后世建奎星阁并塑神像以供祀之，至南宋时已改“奎星”为“魁星”。^⑥“奎为北方玄武七宿之一，魁为北斗之第一星，所主不同，而二字之音亦异”，为何有如此改变，对此，清顾炎武通过《汉书》《淮南子》《说文解字》中“魁”的用例推出“言根本者皆云魁。……近时人好以魁命名，亦取五魁之义”^⑦。清代榕台两地魁星信仰较为兴盛，如台湾地区，雍正四年（1726），台厦道巡台吴昌祚在西定坊建魁星堂^⑧。榕台两地地方志中七夕祭魁星的记载亦数不胜数，如乾隆六年（1741）的《重修福建台湾府志》载：“七月七日，曰七夕。……或曰魁星于是日生，士子多于是夜为魁星会，备酒肴欢饮。村塾

① 《修建北斗螺青书院记》//（清）周奎等纂：《彰化县志》卷十二：《艺文志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第156种，1962年，第462页。

② （汉）司马迁撰、（宋）裴骃集解、（唐）司马贞索隐、（唐）张守节正义：《史记》卷二十七//《天官书第五》，北京：中华书局，1959年，第1293页。

③ 吕宗力、梁保群：《中国民间诸神》，台北：台湾学生书局，1991年，第105页。

④ （清）饶安鼎、邵应龙修，林昂、李修卿纂：乾隆《福清县志》卷十一：《艺文》//《中国地方志集成·福建府县志辑20》，上海：上海书店出版社，2000年，第276-277页。

⑤ （清）郝懿行：《证俗文》卷十一//（清）郝懿行著，安作璋主编：《郝懿行集》第三册，济南：齐鲁书社，2010年，第2508页。

⑥ （清）钱大昕：《十驾斋养新录》卷十九：《魁星》，台北：台湾商务印书馆，1956年，第458页。

⑦ （清）顾炎武著、陈垣校注：《日知录校注》卷三二，合肥：安徽大学出版社，2007年，第1873-1874页。

⑧ （清）王必昌等纂：《重修台湾县志》卷六：《祠宇志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第113种，1961年，第188页。

尤盛。”^①除了在七夕祀魁星之外，台湾地区还有在中秋和重阳祭祀魁星的习俗，如乾隆九年（1744）到任的满御史六十七的诗《九日》云：“朝来门巷集儒巾，屠狗吹箫共赛神。”^②魁星信仰大肆兴盛，连横《台湾通史》载：“士子供祀魁星，祭以羊首，上加红罍，谓之解元。值东者持归告兆，以羊有角为解，而罍形若元字也。”^③

（3）仓圣信仰的兴起与清代台湾书院敬惜字纸习俗

仓圣信仰起源于仓颉造字说，东汉许慎《说文解字注序》载：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄爪之迹，知今之可相别异也，构造书契。……仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文；其后形声相益，即谓之字。”后来仓颉的形象逐渐神化，汉代纬书《春秋元命苞》说仓颉“生而能书，又受河图录书，于是穷天地之变，仰视奎星圜曲之势，俯察鱼文鸟羽，山川指掌，而创文字”^④。古往今来，人们认为字“足以通天地，达幽冥，家国天下所莫外，士农工商所弗遗，万国九州所可通字之，于人大矣哉！古今字者莫不获福，高敬字能使子孙掇巍科、登相位……”。在文字尚未出现之前，先民以“结绳记事”“契木为文”来记录天地万事万物，因为仓颉创造文字的贡献之大，被尊称为“仓颉圣人”“仓颉至圣”“仓颉先师”“制字仓颉圣人”，而其所创造的文字则被称为“圣迹”，于是各地仓圣信仰逐渐兴起，逐渐产生了敬惜字纸的习俗。

据考证，清代榕台两地敬惜字纸习俗兴盛，各地都有“敬字亭”“敬圣亭”“敬文亭”“圣迹亭”“惜字亭”“惜字塔”“字纸亭”“字纸炉”“圣迹台”等惜字建筑。如清代台湾地区，雍正四年（1726），拔贡生施世榜在台湾县大南门外建敬圣楼，祀梓潼帝君，并募僧以拾字纸。^⑤还有众多相关修建敬圣亭的碑记，如乾嘉年间章甫《捐建敬圣亭序》^⑥、道光年间进士施琼芳《凤邑琅（王乔）新建敬圣亭碑序》^⑦。清代福州地区亦有敬惜字纸的习俗。晚清生活在福州的传教士卢公明说：“崇敬任何有中国文字的纸片，是这个民族的一个特别之处，在福州表现得尤为突出。”^⑧据卢公明描述，当时福州城乡各类建筑物墙壁上都贴着写有“敬惜字纸”字样的纸条，大街小巷随处可见用石头堆砌的字纸炉。^⑨

这种敬惜字纸的习俗，在台湾地区书院中表现得尤为突出。清代台湾地区书院很多建有敬字亭等惜字建筑，举行敬字活动纪念仓圣。台湾书院中最早施行敬惜字纸习俗的应当为南社书院。据清谢金銮《续修台湾县志》记载，南社书院于嘉庆四年（1799）开始增祀仓圣，并“置田园八甲，大小二十四丘，坐嘉邑善化里木栅社，以供祀费”。^⑩中社书院于嘉庆四年（1799）开始于堂后建敬字堂，收贮弃字灰，当地士绅韦启亿等捐资佣工检拾，嘉庆六年（1801）开始祭祀仓圣，并“捐存生息银四百员，供仓圣祭费”^⑪。凤仪书院于嘉庆年间“造敬字亭于讲堂之左”，

①（清）刘良璧纂辑：《重修福建台湾府志》卷六：《风俗·岁时》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第74种，1961年，第97页。

②（清）范咸等纂：《重修台湾府志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第105种，1961年，第781页。

③连横：《台湾通史》卷二十三：《风俗志》，南宁：广西人民出版社，2005年，第317页。

④《春秋元命苞》，侯官赵氏小积石山房，清嘉庆14年（1809）刻本。

⑤（清）王必昌等纂：《重修台湾县志》卷六：《祠宇志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第113种，1961年，第188页。

⑥（清）谢金銮等纂：《续修台湾县志》卷六：《艺文（一）》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第140种，1962年，第458页。

⑦（清）施琼芳：《石兰山馆遗稿》（上册），上海：龙文出版社，1992年，第95页。

⑧⑨（美）卢公明：《中国人的社会生活》，陈泽平译，福州：福建人民出版社，2009年319页。

⑩⑪（清）谢金銮等纂：《续修台湾县志》卷三：《学志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第140种，1962年，第161-162、161页。

“每岁佣工检拾字纸，汇化于炉。正月之吉，乃送而投诸海焉”^①。文石书院，其讲堂中亭祀仓圣，外廷建有惜字亭，每年出资雇人赴各乡拾取字纸，积存于书院中，然后送之于清流。^②文英书院亦不遗余力开展敬惜字纸活动，光绪六年（1880）《文英书院规条》记载：“议公举一妥人，在文祠十里内，专工收拾字纸赴炉化内，每年定订薪金伙食银贰拾圆。”“议祠内租谷，若米谷无价，兼遇迎圣驾、送字纸、修理庙宇、振文风、兴文教种种义举，倘有不敷，公议即将岁科考费、延请院师、会课三条暂行停止。”该书院将送字纸活动等同于迎圣驾、修庙宇、振文风、兴文教，并强调倘若经费不足，可将岁科考、延请院师和会课的所需费用暂行停拨，足见对送字纸活动之高度重视。仰山书院“墙外尺许即敬字亭”^③，祭祀仓圣，凤仪书院亦祀仓圣^④。

此外，除祭祀文昌、魁星、仓颉外，台湾地区不少书院还同时祭祀关圣帝君、福德正神（即土地公）等道教神仙，如清倪赞元《云林县采访册》载，龙门书院“前进祀朱子文公、梓潼帝君、关圣帝君；后进祀制字仓先圣人；西廊祀福德正神，附祀陈邑主文起，张邑绅凤祥禄位”^⑤。

2. 清代书院已成为科举考试的附庸

这是直接原因，也是现实条件。

书院的发展历经唐末兴起、两宋时期的繁荣，到元明时期官学化，书院已与官学无甚区别。到了清代，统治者吸收历代经验教训，对书院的控制更为严密。在清初为了防止人们利用书院讲学结党滋事，“不许别立书院”；康熙年间通过御赐书院匾额、赐书籍的方法来褒扬控制书院；雍正以后则在倡导创立书院的同时，加强对书院的控制，使书院成为科举考试的附庸。正如黄政《福建近代教育史话》所说：“清雍正以后，（书院）逐步为官府所掌握，由官府提供经费，或拨给学田（部分由地方人士捐赠），任命山长（院长），纳入官学系统，成为另一形式的官办学校，并迅速沦为科举的附庸。各种书院虽然吸收生徒的对象不同，但都在官府的严密管制之下，以学习儒家经典和练习做八股文为主课。”^⑥这一说法可从《清会典事例》卷三九五中得到证实，雍正十一年（1733）谕令之后，不仅在山长、掌教的聘任方面，要求书院山长由官府任命与委派，就连“山长”这一名称也要横加干涉，将人们约定俗成的山长改称院长。如福州鳌峰书院负责人员“属朝廷命官，待遇参照地方学官的标准提供，内设监院和院长各一名”，海东书院“位比省会书院，而为台湾之首席书院，院长与监院均由道台任命”^⑦。而且在书院经费管理方面也由官府控制，清代官办书院常经费由官府一次性拨给，多采用存库发商生息或拨学田的办法，地方公众捐资与官府合资创建书院的经费，有时也由官吏经理，如“鳌峰书院，清雍正十一年（1733年）和乾隆三年（1738年）由朝廷各赐给一千两银子作为办学经费，地方官府也分别于乾隆二年（1737）、乾隆十七年（1752）、乾隆二十一年（1756）分别拨给办学经费1980两、2000两、1100两。……私立书院则以田租为主，间或也接受官府的补助。台湾振文书院，其经

①（清）张廷欽：《敬字亭木碑》//（清）卢德嘉纂辑：《凤山县采访册》壬部《艺文（一）》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第73种，1960年，第345页。

② 黄新宪《清代台湾“敬惜字纸”习俗探讨》，《东南学术》2009年第5期。

③（清）柯培元撰：《噶玛兰志略》卷七：《学校志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第92种，1961年，第65页。

④（清）蔡垂芳《凤仪书院宗祀五子并立院田碑（同治十二年）》//《台湾教育碑记》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1959年，第49页。

⑤（清）倪赞元纂辑：《云林县采访册》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第37种，1959年，第15页。

⑥ 黄政：《福建近代教育史话》，福建省教育史志编写办公室：《福建省教育史志资料》第一辑，1990年，第6页。

⑦ 刘宁颜总纂：《重修台湾省通志》卷六：《文教志学校教育篇》，台湾省文献委员会，1993年，第116页。

费来源便曾以田租为主。……台湾文石书院于光绪元年（1875年）重修时，因经费紧张，便曾提请巡道予以拨款补助。”^①其他如在对入院生徒甄别选拔、考课等方面，也基本上由官府控制。官府通过书院方方面面的严密管制，将书院纳入官学系统，使大多书院教育归于科试一途，书院已沦为科举的附庸。

清代榕台两地书院与福建其他地方书院类似，绝大多数书院以考课为主，其中以鳌峰书院、海东书院、凤池书院、正谊书院稍重实学，但都以八股制艺为主课，没有学术大师主持的小书院，更是如此，只有清末成立的致用书院以讲实学为目的。书院在制定学规、章程时也都围绕着科举教育，如林豪《文石书院续拟学约八条》（清光绪年间）中专门介绍制艺、试帖的方法，已将科举的目的毫无掩饰地明白表露。随着清代榕台两地书院的科举化，作为具有历史渊源、传统信仰基础的文昌帝君和魁星神君等主文运之神信仰，在科举时代统治者政策影响的现实条件的推动下，成为书院信仰的主流便是再自然不过的事，是清代书院服务于科举利益的必然结果。

三、主祀朱子，兼祀其他程朱理学名人

清代台湾地区书院供祀对象出现大量程朱理学名人，这与闽学（朱子学）的传播息息相关。

（一）朱子学统治地位的确立

经过宋代理学开创时期几位大师周敦颐、二程、邵雍、司马光、张载及李侗的努力，到南宋中期朱熹集大成时，程朱理学逐渐发展成熟。南宋末以后，朱学由于受到统治者的推崇，其统治地位得以确立并不断上升，在元代延祐年间恢复科举后成为科场程式，到明初更被确定为官方正统思想，朱子学的统治地位得以确立。随之，朱学在学术界也占据了主流地位。张廷玉等《明史》说：“明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔”^②，“此亦一‘述朱’，彼亦一‘述朱’”^③，学术以理学为宗。一些学者认为“自考亭以还，斯道大明，无烦新著”，朱子之学“至广至大，至精至密，发挥先圣贤之心，殆无余蕴，学者但当依朱子，精思熟读，循序渐进”^④，“不宗朱氏原非学，看到匡庐始是山”^⑤。宋元之际学者、朱子后学熊禾谈到当时学术界尊崇朱学的情形说：“《四书》衍洙泗之传，《纲目》接《春秋》之笔。当今寰海数州之内，何人不读其书？”^⑥

到明代中叶，随着王学的崛起乃至风行，朱子学说虽然有所衰落，但到清代，尤其是康熙时期，由于康熙皇帝对朱子“最为尊崇，天下士子莫不奉为圭绳”^⑦，一时朱子学大兴，学者遍及全国。康熙皇帝在《御纂朱子全书·序》中自称“读书五十载，只认得朱子一生所作何事”，并称许“朱子注释群经，阐发道理，没有一字一句不明白精确，归于大中至正。……集大成而继千百年绝传之学，开愚蒙而立亿万世一定之规”。^⑧并于康熙五十一年（1712）发《谕表彰朱

① 黄新究：《闽台书院的历史渊源》，《华东师范大学学报》（教育科学版）2000年第2期。

② （清）张廷玉等：《明史》卷二八二，北京：中华书局，1974年。

③ （清）黄宗羲：《姚江学案》，《明儒学案》卷十，北京：中华书局，1985年。

④ （明）薛瑄：《读书录》卷一//《景印文渊阁四库全书》第711册，上海：上海古籍出版社，1987年，影印本，第549页。

⑤ （元）高若凤：《送人读书鹿洞》//毛德琦：《白鹿书院志》卷十七，清宣统二年刻本，《中国历代书院志》第2册，南京：江苏教育出版社，1995年，第226页。

⑥ （元）熊禾：《重修武夷书院》//《勿轩集》卷四//《景印文渊阁四库全书》第1188册，上海：上海古籍出版社，1987年，影印本，第800页。

⑦ 《高宗纯皇帝实录》卷151//《清实录》第10册，北京：中华书局，1985年，第1165-1166页。

⑧ （宋）朱熹撰、（清）李光地、熊赐履等奉敕纂：《御纂朱子全书》//《景印文渊阁四库全书》第720册，上海：上海古籍出版社，1987年影印本。

子》，言：“惟宋之朱子，注明经史、阐发载籍之理，凡所撰释之文字，皆明确有据，而得中正之理。今五百余年，其一句一字莫有论其可更正者。观此，则孔、孟之后，朱子可谓有益于斯文；厥功伟矣。”^①后来又在《御制〈周易折中〉序》《御制〈春秋传说汇纂〉序》《御制〈诗经传说汇纂〉序》^②等文中，一再推崇朱熹，并升朱子祀于孔门十哲之列，朱子学的统治地位进一步提升。

（二）福建书院主祀朱子兼祀其他程朱理学名人的形成

南宋中期，随着理学的发展成熟，周、张、二程等理学大师开始进入书院祭祀的行列。南宋绍熙三年（1192），朱熹在考亭建竹林精舍，祭祀对象出现了宋代理学开创时期的几位大师：周敦颐、二程、邵雍、司马光、张载及李侗。^③其中前六位为北宋理学家，朱熹对他们相当尊崇，曾作《六先生画像赞》称颂他们在理学发展史上的地位和贡献。^④宋末以后直至明初，随着朱学在学术界占据主流地位，成为时代学术潮流，书院广为供祀朱熹，成为当时书院供祀的核心。元代以后，各地书院供祀的众多儒学大师中，朱熹的地位最为突出，对朱熹及朱门弟子后学的供祀最为普遍。如元贡师泰称：“书院遍天下，而闽中为盛。大约祀徽国朱文公弟子居多，若延平、武夷、考亭、建安、三山、泉山、尤溪、双峰、北山之属皆是也。”^⑤据徐梓研究，在元代，书院广为祭祀朱熹。在其随意抽取的50所元代书院中，有33所是祭祀宋元理学家的，而其中与朱熹有关的祭祀占67%。^⑥

福建是朱子学重镇，朱子学创立者、宋代理学集大成者朱熹生于福建尤溪，其思想体系的建构主要是在福建各地书院完成。因此无论哪个时代，即使到了王学风行的明代中叶以及乾嘉汉学盛行时期，福建书院自始至终主要都以程朱理学学派重要人物为供祀对象，其中又自始至终特别突出独尊朱子，认为“吾闽诸先贤惟考亭为万古儒宗”^⑦。清代榕台地区书院亦不例外，据北路理富同知兼鹿港海防邓传安《文开书院从祀议》说：“书院必祀朱子，八闽之所同也。”又说：“闽中大儒以朱子为最，故书院无不崇奉，海外亦然。”^⑧

除了主祀朱子外，还供祀其他众多程朱理学名家，如福州鳌峰书院、凤池书院、道山书院、清茗书院等。张伯行在创办鳌峰书院时，就强调培养不负先儒之教的人才，讲明濂洛关闽之学，他指出：“周、程、张、朱五子之书，四子之阶梯，四子之书，六经之阶梯。君相之所以为治，师儒之所以为学，率是道也。”^⑨于是书院供祀宋五子，乾隆十七年（1752），巡抚侍郎陈宏谋缮修学舍，更六子祠为二十三子祠。^⑩凤池书院也十分注重供祀理学名家，据民国《福建通志》

①②（清）刘良璧纂辑：《重修福建台湾府志》卷首：《圣谕》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第74种，1961年，第9、10-19页。

③ 肖永明：《书院祭祀中的道统意识》，《哲学与文化》2008年第9期。

④（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷八十五：《六先生画像赞》，上海古籍出版社、安徽教育出版社，1987年，第353页。

⑤（元）贡师泰：《勉斋书院记》//（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一，《中国方志丛书》第72号，台北：成文出版社，1967年，第267页。

⑥（元）徐梓：《元代书院研究》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第158页。

⑦ 邓洪波：《中国书院楹联》，长沙：湖南大学出版社，1999年，第135页。

⑧（清）邓传安：《新建鹿仔港文开书院记（道光十年）》，（清）邓传安、沈太仆：《蠡测汇钞》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第9种，1958年，第41页。

⑨（清）张伯行：《鳌峰书院记》//（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一：《学校》，《中国地方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第264页。

⑩（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一：《学校》，《中国地方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第264页。

载,凤池书院供祀宋明理学家陈襄等28人^①,道山书院也供祀宋六子^②,建于康熙年间的福州清茗书院供祀宋儒杨时等九贤^③。

清代福州地区书院形成以朱子为主祀对象,兼顾众多程朱理学名家的祭祀,清代台湾地区书院亦是如此。

(三) 清代台湾地区书院以朱子为供祀对象的形成

清代台湾地区书院程朱理学名人供祀对象的形成,具有政治、经济、历史文化等多方面原因。

第一,政治上纳入清朝版图统治,直接促进了以程朱理学为主要传授内容的台湾儒学的兴起,同时也直接导致了台湾地区书院的创办。

自康熙二十二年(1683)福建水师提督施琅统一台湾后,台湾在清政府的直接统治之下。翌年置台厦道,设一府三县(台湾府、台湾县、凤山县、诸罗县),隶属于福建省,从此台湾府与福州府作为同一级行政单位隶属于福建省,其政治、经济、文化、教育等都在福建行政的统一管辖之下,开始进入府学、县学、书院教育的快速发展时期。据《台湾通志》载,清代台湾地区自康熙二十三年(1684)到光绪十六年(1890),共创建了安平县儒学、凤山县儒学、台南府儒学、嘉义县儒学四所儒学;嘉庆年间创建了新竹县儒学;光绪年间创建了宜兰县儒学、恒春县儒学、淡水县儒学、台北府儒学、台湾府儒学、苗栗县儒学、云林县儒学18所府学儒学^④,从祀诸儒与文昌帝君,仍是大陆体制。^⑤除了府县儒学外,还有官办或私办的书院。自康熙二十二年(1683)福建水师提督施琅在台湾府城(今台南市)创建第一所书院——西定坊书院起,台湾地区开始了书院200余年的发展历程。政治上的统一,决定了台湾地区与大陆政策上的一致性,如前所述,康熙皇帝对朱子学的极力推崇,使朱子学大兴,所创办书院以朱熹为供祀对象也成为自然之事。

第二,由于闽台两地“亲缘、地缘、神缘、业缘和物缘”等历史文化渊源,台湾地区官绅民都在文化上推崇程朱理学。

从历史渊源上说,闽台历史上人员交往兴盛,入台移民是程朱理学接受群体的基础。闽台一家亲。据考证,“福建向台湾移民,历史上主要有三次,分别为:第一次是明天启年间,福建大旱,颜思齐、郑芝龙组织海上武装集团,招引大陆沿海居民到台湾垦荒救饥;第二次,是1661年随郑成功收复台湾的大军,尚有其他移民二三人;第三次是清统一台湾后,为开垦经营台湾,出现大规模的移民热潮。这些进入台湾的移民,大多来自闽、粤,有相当部分属于文化层次较高的上层人士和儒生”^⑦。入台的大多移民系“避难缙绅,多属鸿博之士,怀挟图书,奔集幕府,横经讲学,诵法先王,洋洋乎,济济乎,盛于一时矣”^⑧,有力地促进了台湾书院教育的发展。据1926年日本人在台湾的调查,台湾汉族人口中,闽籍移民占83.1%,粤籍移民占15.6%,其他各省移民占1.3%。^⑨由于这些大多数来自闽地的移民在入台前都受过本土闽学的

① 陈衍、沈瑜庆纂:民国《福建通志》总卷二十四:《学校志》,民国二十七年(1938)刊本。

② (清)徐景熹修、曾鲁煜等纂:乾隆《福州府志》卷十一:《学校》,《中国地方志丛书》,台北:成文出版社,1967年,第265页。

③ 陈衍、沈瑜庆纂:民国《福建通志》总卷九:《坛庙志》,民国二十七年(1938)刊本。

④⑥ 《台湾省通志》卷五:《教育志·制度沿革篇》,台湾省文献委员会,1970年,第1页。

⑦ 张振玉:《略论闽台古代书院教育》//卢美松主编:《榕台关系初探》,福州:海潮摄影艺术出版社,2003年,第222页。

⑧ 连横:《台湾通史》卷十一:《教育志》,南宁:广西人民出版社,2005年,第143页。

⑨ 陈梧桐:《施琅统一台湾与闽台区域文化的形成》,《河南大学学报》(社会科学版)2004年第2期。

文化熏陶，因此都具有接受程朱理学的坚实心理基础。

从官绅推崇程朱理学角度上说，清初台湾地区属于“僻处海外”的未开化之地，台湾各级地方官员都注意以闽学开启民智。如首任台湾知府蒋毓英于康熙年间兴学，强调书院“授以四子书，严其背诵，且读朱注，为将来考试之资”^①。又如当时著名理学家福建漳浦人蓝鼎元，康熙四十五年（1706）入福州鳌峰书院读书，后以养亲辞归故里，康熙六十年（1721）跟随族兄蓝廷珍到达台湾，在对台湾社会进行深入考察后说：“闽学追邹鲁，东宁（指台湾）昧为障。当为延名儒，来兹开绛帐。”^② 由于其对台湾开发的功绩，被尊称为“筹台宗匠”。又如，道光六年（1826）福建巡抚孙尔准赴台巡视后，从福州鳌峰书院调拨了一批理学典籍给台湾宜兰仰山书院。据《噶玛兰厅志》载，赠书总数约45种166部之多，有如《朱子语类》、《朱文公集》和《真西山文集》等书。^③ 不仅闽台地方官重视程朱理学的传播推崇，闽台士绅也注重推崇闽学，台湾地区书院的山长及其主讲人员大都聘请著名的理学学者。如著名理学家张伯行弟子闽县进士薛士中，雍正乾隆年间曾两次出任台湾府学教授，后在海东书院达6年之久。这些在书院任教的理学学者都期望生徒对闽学“信之深，思之至。切己精察，实力躬行”^④。

此外，官绅推崇程朱理学还表现在台湾书院在制定学规时以程朱理学为学习内容，如刘良璧《海东书院学规》说：“理必程、朱，法则先正，不能易也。”^⑤ 且强调四书对治经的重要性：“四书既明，则经学便势如破竹矣。”^⑥ 林豪《文石书院续拟学约八条》则力荐程朱理学对治学、科举的重要作用：“史学不可不通也。……夫史书浩如渊海，苦难遍读，故治史者，必自朱子《纲目》始。……性理不可不讲也。我朝儒臣所辑《性理精义》，皆采择有宋先贤五子之学，若《通书》、《西铭》及《太极图说》，词旨深远，皆理学之至精者也。而湘乡罗忠节公泽南，即本周子主静之学，衍为兵法，故生平战功彪炳。其门下弟子，类能起而捍大难，踏大愆，亦皆本其师说。盖是书所赅甚广，苟能明其一义，推而出之，亦足以开物成务。学者但本其性之所近，择其辞义可通者读之，当有领会，亦无庸缠死句下，琐琐较论心性，致与胶柱刻舟者等诮也。”^⑦

正是在这样官绅民共同推崇程朱理学的政治文化背景之下，台湾地区逐渐开始建立朱子祠祭祀朱子。如康熙五十一年（1712），时任分巡台厦兵备道的陈瑛主张在台湾府学中修建朱子祠，他在《请建朱文公专祠》中认为：“台处海表，士子鲜知正学……尤宜专祠朱子，以动瞻仰，定信从，庶乎诸生诵生孔子，可不迷于歧趋，而士习日端，人才亦日出。”^⑧ 康熙五十四年（1715），陈瑛又在《新建朱文公祠碑记》中推崇发扬朱子学“矢引自孔孟而后，正学失传，斯道不绝如线，得文公剖晰发明于经史及百氏之书，始旷然如日中天”，并要求书院生员对朱熹的著述应到做到：“然信之深，思之至，殆不啻所谓菽蒿凄怆若或见之者也。”^⑨ 凤山县也于乾隆十一年（1746）在明伦堂后建朱子祠。清代“台湾各地学宫，多附设朱子祠。盖朱子曾宦游泉、

① 连横：《台湾通史》卷十一：《教育志》，南宁：广西人民出版社，2005年，第143页。

② （清）蓝鼎元：《台湾近咏十首》之一//《台湾府志（三种）》（下册），北京：中华书局，1985年，第2748页。

③ 黄秀政：《书院与台湾社会》，《台湾文献》第31卷第3期，1980年5月。

④⑤ （清）陈瑛：《新建朱文公祠碑记》//《台湾府志（三种）》（下册），北京：中华书局，1985年，第2618、2168页。

⑤ （清）刘良璧：《海东书院学规》//陈谷嘉、邓洪波主编：《中国书院史资料》中册，杭州：浙江教育出版社，1998年，第1550页。

⑥ （清）胡建伟：《文石书院学约》//陈谷嘉、邓洪波主编：《中国书院史资料》中册，杭州：浙江教育出版社，1998年，第1556页。

⑦ （清）林豪：《文石书院续拟学约八条》//陈谷嘉、邓洪波主编：《中国书院史资料》中册，杭州：浙江教育出版社，1998年，第1560-1561页。

⑧ （清）陈瑛：《请建朱文公专祠》//黄典权辑：《台湾南部碑文集》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第218种，1966年，第11页。

漳等州，教化遍及八闽，而台民多来自泉、漳，故亦受其影响”，并“相沿成例，此为它省所无者”。^①此后，台湾地方官员对朱子的祭典非常重视，“文庙祭毕，乃祭朱文公祠，……朱文公祠主祭官，台湾府知府或委员”。^②书院受其影响，也逐渐开始祭祀朱子，并发展为普遍现象。《台湾省通志稿》记载：“台湾各儒学除主祀孔子以行释典之外，特附设朱子祠；至于书院，则规定主祀朱子神位。”^③如乾隆三十二年（1767）建成的澎湖文石书院“中祀朱子、两程子、周子、张子五贤”^④。又如台南崇文书院、台南中社书院、云林龙门书院、新北明志书院、新竹明志书院、彰化文开书院、南投蓝田书院、彰化修文书院、南投登瀛书院、台南玉山书院、彰化道东书院、屏东雪峰书院、南投明新书院等，皆以朱子为专祀对象，其中以彰化文开书院的做法较为典型。道光二年（1822），福建闽县知县邓传安调任台湾，在鹿港同知任上，他倡议建立纪念台湾文化开基始祖沈斯庵（字文开）的文开书院，但书院最终仍以朱子为主祀对象，其《新建鹿仔港文开书院记》说“闽中大儒以朱熹子为最，故书院无不崇奉，海外亦然”^⑤，以强调并认同朱熹的“正学统、寄章教”理念，客观反映了以朱熹思想为代表的闽学对闽台两地书院的影响。

四、对书院有关人物供祀的形成

明代以前，书院供祀对象主要是先贤先圣、理学大家、本学派创始人或对本学派做出重大贡献之人。清代以后书院供祀对象逐渐多元化，除了以上几种供祀对象和供祀文昌帝君之外，还出现了对书院有重大贡献的山长、名师、地方官、乡贤里人等的供祀。清代榕台两地书院亦是如此。

（一）对书院掌教或山长、名师的供祀

书院掌教，又称主讲、山长，《鳌峰书院志》卷之五《掌教》说明了书院掌教的职责及来源：“书院掌教，宋元间称主讲，亦称山长，盖修礼乐教化之处，而掌其事焉矣，有聘延乡先生者，则大夫士父师、少师之例也。有聘延邻省者，则必有合焉之例也。”^⑥历代书院掌教或山长又往往是书院主讲，既是书院的管理者，又是书院的学术带头人，对书院的发展至为关键，决定着一个书院的发展方向、教学宗旨、教育理念和学术风尚等，因此历代书院都十分重视书院掌教或主讲的聘任。作为书院主要活动之一的祭祀，也将对书院作出重要贡献的掌教或主讲列为供祀对象。

清代榕台两地书院对书院掌教或山长、名师的供祀，以鳌峰书院最为典型，《鳌峰书院纪略》“祠祀”载：“张公祠……三贤五先生祠（今置析为名宦祠、名师祠）……教谕祠（蔡世远、林枝春、沈廷芳、朱仕琇、张甄陶、孟超然、王恕、陈宏谋、朱珪、赵三元）、运使（鲁曾

① 民国《台中市志》卷五“文教志”，转引自赵建群：《试述清代闽台教育的一体化》，《台湾研究·教育》2000年第2期。

② （清）刘良璧纂辑：《重修福建台湾府志》卷九：《典礼（祠祀附）》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第74种，1961年，第274页。

③ 《台湾省通志稿》卷五：《教育志·制度沿革篇》，台湾省文献委员会编，1970年。

④ （清）胡建伟纂著：《澎湖纪略》卷之四：《文事纪》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第105种，1961年，第80页。

⑤ （清）邓传安：《新建鹿仔港文开书院记（道光十年）》，（清）邓传安、沈太仆：《蠡测汇钞》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第9种，1958年，第41页。

⑥ （清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷五：《掌教》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第310页。

煜、傅王露、洪世泽、游绍安、陈兆崙、陈化龙、郑光策、游光绎、陈寿祺)。”^①作为省会书院，福州鳌峰书院人才济济，历代出现了众多著名山长和名师，最著名的属蔡璧、蔡世远、林枝春、沈廷芳、朱仕琇、张甄陶、孟超然、何嵩祺等人，因此深受历代学子的尊崇，书院专门修建了名宦祠、名师祠等供祀他们。

此类供祀对象的选择，首先看重的是掌教或山长、名师个人品德高尚、学术水平精深，对诸生言传身教，培养了众多优秀人才。如鳌峰书院第二任山长蔡世远，“其教鳌峰诸士也，以立志为始，以孝弟为基，以读书体察克己躬行为要，教宁化五峰诸先生，曰澄本清源，惟在义利一关，教雷副宪鉉，曰精义集义交，勗不息。既离讲席，犹致书鳧山，满统军，曰兴教劝学风声以树之，诚意以孚之，条约以正之，使博古通今长善救失，必有一二为世不可少之人出焉。盖既以圣人为必可学尧舜君民为必可期，故于人不忍漠，且鄙所谓与人为善也”^②。又如鳌峰书院孟超然出任山长8年，废除书院繁琐规例，亲自考察勤惰，学风大振，培养出一批出色人才，如陈寿祺、梁章钜、林则徐等。又如鳌峰书院郑光策，以其经世致用之学开嘉道经世致用风气之先，于嘉庆二年（1797）受聘主讲福州鳌峰书院后，以“经邦济世”之学作为书院教育的根本宗旨，改变以往“所习非所用”的不良风气。又如凤池书院首任山长赵在田，教导诸生以“持躬立品为先，道艺文章为次”，兢兢业业主持凤池书院14年，培养了大批优秀人才。其次，还有对书院教学或管理的勤勉，如鳌峰书院第一任山长蔡璧，“综理院事”，“阐宋五子书，寒暑不辍，选能文候补，令阅生徒文卷而亲评其甲乙”^③。如鳌峰书院林枝春：“先生严气正性，院规尤肃，每五鼓命人周视，旦躬焉。漏三下如之籍，其寝者三，则扶而去之，去聚谈者、群饮者、裸程者，盖以礼绳诸生，欲制外以养其中也。每课文辄集而诲之，士不胜其荣，与愧争奋焉。盖先生公诚之，忱恹乎，上下肄业生去留，惟先生命监院校官月具文申报大府而已下官课……。”^④又如鳌峰书院王恕，乾隆五年（1740）授福建巡抚，“亲试诸生，拔其尤异，厚予廩饩。暇则亲临讲明正学，以文行相切劘”^⑤。

其次，在学术上有高于众人的突出之处。如鳌峰书院沈廷芳“起家鸿博，以诗古文名于时，而拳拳乡先正手定规条，冀裨益学者身心，盖犹有张清恪尚书、蔡文勤太傅讲学明道，与人为善，余风焉”^⑥。又如鳌峰书院朱仕琇，自幼刻苦学习古文，古文造诣深厚，陈寿祺曾称赞其文章“足以雄视海内”，理学名臣雷鉉惊叹其文“是书淳古冲淡，古大家手笔也”，陈衍亦评论说：“福建人以古文词名家者绝鲜，先生弊精力于为文，在吾乡千百年来当首屈一指。”^⑦《鳌峰书院志》载：“盖卓然成先生之文也。弟子始闻其言骇且怪，继稍稍安，久而化行，凡闽治古文者，不问知为先生弟子否，亦闻于先圣弟子者也。盖古文之道绝续之交，得先生而存焉。”^⑧又如鳌峰书院张甄陶，提倡汉学，以汉学之实证和严谨来补闽学末流之空疏，民国《福建通志》载：“甄陶言学以宗朱子而博综旁通，不为苟同。乾隆庚子以后闽士知讲汉唐注疏之学，虽由大兴学士朱筠太傅珪昆弟相继视学提倡风尚，然其端乃发于甄陶。同里孟考功超然称之曰：‘先生学以正心

①（清）来锡蕃、章炜辑：《鳌峰书院纪略》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第464-465页。

②④⑥⑧（清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷二：《祠祀》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第296-297、297、297-298页。

③（清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷五：《掌教》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第310页。

⑤（清）徐景熹修、鲁曾煜等纂：乾隆《福州府志》：卷四十六《名宦一》//《中国地方志丛书》第72号，台北：成文出版社，1967年，第941页。

⑦徐心希主编：《闽都书院》，福州：福建美术出版社，2009年，第161页。

术为本，以多闻见为资，以明体达用为归，以济人利物为效；淹洽似王深宁而切于世务，慷慨似陈同甫根极理要。虽不究其用而卓然必传于后。”^①《鳌峰书院志》亦载：“庚子已后，士竞讲注疏之学，虽由竹均学士耳山副宪两督学提倡，要胚胎于先生也。”^②

最后，还有对书院的修建、扩建方面具有贡献，《重修鳌峰书院记》对蔡世远入祀书院的原因有所阐释，其中谈到了蔡世远对书院扩建的贡献：“立漳浦蔡文勤公专祠，以公为诸生时肄业此中，后为师传，名臣堪作后人矜式也，尚有典型，公盖乘势而利导之乎，余蹶然曰：善哉，乃谋诸观察赵公三元，偕好义绅士拓其规模，饰其栋宇，恭悬列圣御书匾额，以昭诚敬新。”^③如鳌峰书院陈宏谋，继任福建巡抚后，发现鳌峰书院馆舍拥挤，于乾隆十七年（1752）“缮修学舍，更六子祠为二十三子祠，又建奎光阁于鉴亭前”^④。《重修鳌峰书院记》亦有类似记载。

（二）对书院具有重大贡献的地方官的供祀

清代榕台两地书院所供祀的地方官员往往清廉仁惠、勤慎爱民，重视以厚道化民，关心民间疾苦，因此其在任期间往往政治清明、政绩突出，受到百姓的爱戴，他们对书院的贡献亦不可磨灭。

首先，是对书院开创或重修有功者的祭祀，如鳌峰书院供祀张伯行。张伯行于康熙四十六（1707）巡抚福建，创立鳌峰书院，主张讲明濂洛关闽之学，他说：“周、程、张、朱五子之书，四子之阶梯，四子之书，六经之阶梯。君相之所以为治，师儒之所以为学，率是道也。”^⑤又力行刻书《正谊堂全书》，共50余种，“以学化人”，“士习人心于是大醇”。^⑥又如平潭兴文书院供祀对书院发展具有突出贡献的几任县丞：吕瑞麟、岑尧臣、张学浦、沈钦霖、恩煜。^⑦清代台湾地区书院，如文石书院供祀其创办者胡建伟，胡建伟于乾隆三十一年（1766）任澎湖通判，对澎湖“远阻大洋三百余里，实胶庠之所不及者也。生童有志稽古而问道无门，学鲜良师，致有望洋而叹”的状况深感忧虑，“乃于下车之始，即进生童而校阅之，士多秀杰；但诘于闻见，无人指授，聪明俊彦终于汨没，殊可惜也。嗣于公余之暇，纂辑诸儒入德之方、读书之法，作文之式，以为模范；季课月考，人品学业，渐见成效”^⑧。创建了文石书院，订学约十条，亲自授业传道，树立了良好的学风，连横《台湾通史》载：“澎为海中群岛，地瘠民贫，建伟尽心教养。先是，澎士独学无师，为建文石书院，亲校文艺，手订学约十条，以为程式。又劝各社多设义塾，助其经费，时往视之。”^⑨又为方便举子考试，建“澎士试寓”，关心地方疾苦，辑《澎湖纪略》十二卷，被人们称为“治澎第一”。又如明志书院供祀为书院奠定坚实基础的胡焯猷，胡焯猷于乾隆初年离开家乡渡海到台湾淡水新庄，“出资募佃，建村落，筑陂圳，尽力农功”，“念

① 陈衍、沈瑜庆纂：民国《福建通志》总卷三十八：《儒林传》卷五，民国二十七年（1938）刊本。

②⑥（清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷二：《祠祀》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第298、295页。

③《重修鳌峰书院记》//（清）朱锡蕃、章炜辑：《鳌峰书院纪略》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第459页。

④（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一：《学校》//《中国地方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第264页。

⑤（清）张伯行：《鳌峰书院记》//（清）徐景熹修、曾鲁煜等纂：乾隆《福州府志》卷十一：《学校》//《中国地方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第264页。

⑦ 黄履思修、林春澜、吴定琪纂：民国《平潭县志》卷三十一：《名宦传》//《中国地方志集成·福建府县志辑20》，上海：上海书店出版社，2000年，第735-736页。

⑧（清）胡建伟纂著：《澎湖纪略》卷之四：《文事纪》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第109种，1961年，第79-80页。

⑨ 连横：《台湾通史》卷三十四：《列传六》，南宁：广西人民出版社，2005年，第496页。

淡水文风未启，乡里子弟无可就傅，（乾隆）二十八年，自设义塾，名曰明志。捐置水田八十甲余，以其所入供膏火，又延名师教之，肄业者常数十人。淡水同知胡邦翰闻其事，详请改为书院”^①，明志书院的创建是在胡焯猷创办义学的基础上改建而成的，为明志书院的创办奠定了坚实的基础。清政府为此颁发“文开淡化”的匾额，台湾府颁发“功资雨泽”的匾额。由于胡焯猷的努力，淡水、彰化一带教化大兴，民智大开。

其次是勤勉于学术、制艺教学、院务管理。如鳌峰书院供祀徐嗣曾，徐嗣曾曾任福建巡抚，“喜士，自总藩时即招郡知名士出入阁内司笔札，从容讽议有文事，令各奏能而裁之，既开府取秋闱，报罢卷，集名士校之，得能文者，数百人，牒州县敦促来院肄业，设都讲，厚廩饩，崇体貌，解弃一切束缚，多士口集至数人共栖一室，其不能来者，邮题付令，致之文成，令邮以来士子荣甚，人人自奋，癸卯己后，院中科名极盛，公之力也”^②。又如清茗书院供祀福建学政沈涵，沈涵是闽理学名儒，疏请赐额九贤祠，“试士公明所至，省供亿绝请托拔名宿，每诸生进谒，必植品潜修畏罪怀刑为勗，教学者以朱子分年读书之法，士习为之丕变。尝言吾于才多处，苦遗珠才少处，又书滥额而士无论遇与不遇，但有感激无遗言也。署西偏构轩三楹，前植松竹梅数株，额以友清自题其后云轺车经年在外守署，惟一苍头秩满，去闽士创清茗书院，肖像祀之，以其乡茗溪为名，其得士心如此，官至内阁学士礼部侍郎”^③。又如长乐吴航书院供祀贺世骏，贺世骏“复射圃设义学，移建书院，置膏火费，公余聚诸生讲论邑乘年久未修，延邑人林调蚩郑愈、陈九鼎等襄其事而亲笔削之，甲申行取入都邑，人士各献诗以荣其具行，名曰百里同音，盖纪实云：（论曰：公家居委孝廉二十载，不事跃进，尝曰读圣贤书，处不为伪儒，出不为俗吏，乃不虚所学耳。……”^④

（三）对书院具有重大贡献的乡贤里人的供祀

首先，对乡贤的供祀主要出于乡贤对书院经费捐赠方面的贡献。如平潭兴文书院祀里人陈永明、詹功显。陈永明，热心公益、尊儒重教，乾隆五十年（1785）适逢陈承颖募修兴文书院，便以倡首为任，毫不吝惜捐赠重金却不留名，勒于石碑仅60两^⑤。詹功显，曾任浙江水师提督之职，晚年倾力于公益事业，于咸丰元年（1851）倡捐重修兴文书院，共得募银3000余两，再建第四进为文昌殿。^⑥又如彰化兴贤书院祀廩生邱海，“道光三、四年（1823-1824）间，广东惠州饶平禀生邱海来台，后迁员林，为首位来院讲学者，并将所得修金用以重修祠堂、购置学田8甲余，设月课，奖以膏火。邱卒后，其财产皆捐赠书院。当地乡绅追思其义行，于文昌帝君神位旁置‘邱海先生灵位碑’以资纪念。”^⑦

其次是对乡于斯而“有德”者的供祀，其德行、学术方面对当地具有重要影响。如永泰景行书院祀乡贤廖泰，廖泰读书“研求圣贤语言真实所在，以体诸己”，反对“八股浮词”，“独取

① 连横：《台湾通史》卷三十一：《列传三》，南宁：广西人民出版社，2005年，第429页。

② （清）游光绎辑：《鳌峰书院志》卷二：《祠祀》//赵所生、薛正兴主编：《中国历代书院志》第10册，南京：江苏教育出版社，1995年，第296页。

③ 陈衍、沈瑜庆纂：民国《福建通志》总卷三十五//《福建名宦传·清三》//《提督学政》，民国二十七年（1938）刊本。

④ 李忠欽修，李永选纂：民国《长乐县志》卷二十一//《列传一·名宦》//《中国地方志集成》福建府县志辑第21册，上海：上海书店出版社，2000年，第428页。

⑤ 黄履思修、林春澜、吴定琪纂：民国《平潭县志》卷二十五：《列传》//《中国地方志集成·福建府县志辑20》，上海：上海书店出版社，2000年，第732页。

⑥ 黄履思修、林春澜、吴定琪纂：民国《平潭县志》卷十四：《学校志》//《中国地方志集成·福建府县志辑20》，上海：上海书店出版社，2000年，第646页。

⑦ 金银珍、凌宇著：《书院·福建》，上海：同济大学出版社，2010年，第389页。

《周易》、小学、性理诸书，专心精究”，“分晰于理欲人禽之界，操之甚严，辑性理粹语，立统分目，令后学易解又画敬天图间为诗歌写怀”，终身研究性理之学；后因时世沧桑而遁迹深山，曾以读书的重要性教诲自己的儿子说：“易经妙理，大含细入，须理会透彻，令其有得于心，世虽乱，吾心不可不治，任世变纷纷，愈当读书，书以正人心，致太平之本也。世道之乱实由吾辈不知读真书，求实学，惟以虚文浮名酿成世变，今日至此良可惶，愧有志者，务求真实根本以存其心，以合乎天，不为罔生幸免，庶其可耳。”在孝行上，是一个孝子贤孙，“祖母奄歿，丧必尽礼，哀毁骨立”。^①

五、余论

书院除了对与书院有关的人物的供祀外，还供祀与书院无直接关系的人物，如对榕台人文发展具有突出贡献的学人的供祀。此类供祀对象最典型的书院是彰化文开书院。文开书院为邓传安第二度来台任鹿仔港同知时倡建，亲订书院名为“文开”，主祀朱子，配祀有功于台湾文教之士的南明寓台的8位名贤：沈光文、徐孚远、卢若腾、王忠孝、沈佺期、辜朝荐、郭贞一、蓝鼎元。书院取名“文开”是因“海外文教，肇自寓贤葺耳县沈斯庵太仆光文字文开者，爰借其字，定书院名，以志有开必先焉”^②；而供祀其他7位南明遗老，除了因为他们在台有开创文化之功，更因其忠义精神。邓传安在《文开书院从祀议示鹿仔港绅士》中清晰地说明了主祀朱子配祀沈光文等8位寓贤的原因，其文曰：“书院必祀朱子，八闽之所同也。鹿仔港新建书院，传安因向慕寓公鄞沈太仆光文，而借其敬名之字以定名；书院成，必以太仆配享徽国无疑矣。考太仆生平，根柢于忠孝，而发奋乎文章。其乡人全谢山《鮚埼亭集》既为作传，又序其诗，谓‘咸淳人物，天将留之以启穷微之文明’。今之文人学士，可不因委溯原欤！当日随郑氏渡台与太仆并设教而人争从游者，则有名重几社之华亭徐都御史孚远；其忠孝同于太仆甘心穷饿百折不回者，则有同安卢尚书若腾、惠安王侍郎忠孝、南安沈都御史佺期、揭阳辜都御史朝荐、同安郭都御史贞一；其文章上追太仆兼著功绩于台湾者，则有漳浦蓝知府鼎元；礼宜并祀。传安已于丽牲之碑发其端，更为引而伸之。盖海外掌故，固考信于史乘，然以徐都御史之闲关从亡，鮚埼亭表章甚力，明史亦称其遁入海、死于岛中，而府志不载，急应补入。虽鲁王实未渡台，鮚埼亭不免误信异闻，余曾婉为辨证，未可因一端而疑其它皆无据矣。当沿海之不愿迁界也，张苍水尚书煌言以书招伪郑乘机取闽南，并遗书徐、王、沈、曹诸公，力劝成功。及成功卒，遗老谋奉鲁王监国，苍水复以书约卢尚书以下，皆见于鮚埼亭苍水神道碑中；若伪郑之致敬于辜都御史同于卢、王、沈、徐诸公，又见于陈光禄传中，惟讹‘辜’为‘章’耳。是数子者，不但鲁王之忠臣，亦伪郑之诤友，不得以一字之误而疑辜公，更不可因府志不载而略郭公也。”^③又如福清兴庠书院祀唐观察使常袞。唐德宗建中元年（780）常袞出任福建观察使，继李椅兴学之后不久，又进行了一次著名的兴学活动，《新唐书》说：“始，闽人未知学，袞至，为设乡校，使作为文章，亲加讲导，与为客主钩礼，观游燕飧与焉，由是俗一变，岁贡士与内州等。卒于官，年五十五，赠尚书左仆射。其后闽人春秋配享袞于学官云。”^④可知常袞在任职期间大力兴学，对福建早期文化

① 董秉清等修、王绍沂纂：民国《永泰县志》卷九：《列传》//北京：方志出版社，《中国方志丛书》华南地方第84号，1967年，第214页。

② （清）邓传安：《文开书院从祀议示鹿仔港绅士》//（清）周玺：《彰化县志》卷十二：《艺文志》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第156种，1962年，第460页。

③ （清）邓传安、沈太仆：《蠡测汇钞》//台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第9种，1958年，第19-20页。

④ （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷一百五十：《常袞传》，北京：中华书局，1975年，第4810页。

教育事业的发展作出了积极贡献，深受后人的敬仰。

综上所述，清代榕台两地书院除了把朱熹作为共同主祀对象外，一些书院往往还把与本书院有关系的先儒先贤作为配祀对象，用于纪念他们对本书院的贡献或其他突出业绩，激励后人继承遗教，学习其高风亮节，保持和发扬优良传统和优良学风。所配享的这些人，或是曾在书院讲学的名师，或是对书院复兴、扩建有贡献的人物，或本地区名儒，或是在当地享有盛誉的有气节的人物等等。同时由于人才选拔的科举制度的影响，还十分注重对文昌神等主文运之神的供祀。在这些供祀对象中，书院又将文昌神、魁星与程朱理学名人（尤其是朱子）作为主要供祀对象。

书院供祀文昌神与程朱理学名人二者之间并不冲突，且有着必然联系。从书院供祀程朱理学名人是为了“正学统”的意义上说，程朱理学名人的目的也是为了更好地供祀文昌神，为了导正以科名为目的的文昌信仰。如建于嘉庆十九年（1814）的凤仪书院，最初是为祭祀奎星、仓圣，后来正考虑到道统问题而增祀五子，蔡垂芳《凤仪书院宗祀五子并立院田碑》载：“顾思书院创制，宜崇先贤，以正学统。学统正而后世识有所依归。宋濂洛关闽五夫子，上接洙泗之渊源，下开万古之聋瞶，是必增祀斯堂，春秋典礼勿替。”^① 同治十二年（1873）庄并《大观义学碑记》说：“中祀文昌帝君，券诸生之文明，兼奉濂洛关闽五先生，示学术之标准。”^② 可见，当时书院供祀宋五子亦主张是为了“示学术之标准”。

总之，清代榕台两地书院无论是对主文运之神的供祀，还是对程朱理学名人的供祀，其供祀缘由一方面都根源于中华传统文化，具有共同的文化之根；另一方面，台湾隶属于福建省的时期也正是清代台湾书院从兴起到繁荣发展，再到衰落的整个历史发展时期。因此，在清代闽台两地文化一体化、教育一体化背景下，清代榕台两地书院供祀对象的选择具有共同的现实条件，深刻地体现了榕台两地的历史文化渊源，体现了中华传统文化在不同地区传承的不同表现形态。

（责任编辑：丁翔）

^①（清）蔡垂芳：《凤仪崇祀五子并立院田碑》//《台湾教育碑记》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1959年，第51页。

^②（清）佚名：《大观义学碑记（同治十二年）》//《台湾教育碑记》，台湾银行经济研究室辑：《台湾文献丛刊》第54种，1959年，第49页。

福建拿公传说及信仰之流播研究

李淑如

(成功大学中文系, 台湾 台南)

摘要:拿公, 姓卜名福, 字子偃。又称“拿王爷”“护国天下兵马都元帅拿君福主协佑尊王”, 是福建的地方性神祇, 其信众主要分布在闽江一带, 而以福州最盛, 闽南、琉球群岛也都有其信仰流播, 有人认为拿公信仰是靠着福州蜑民而远传琉球。相传其为宋朝末年闽北邵武县掣保掣口人, 故称“掣公”, 为救当地百姓免于瘟疫而牺牲才被奉为神祇, 明初又显灵拯救福州城百姓, 是福州当地的水神和井神, 能保佑民众与护佑行船平安。神的来历与传说主要见于《闽都别记》。这部小说内容包含了福州地区古代民间传说、小说、评话与戏曲故事, 内容不乏史志或文人笔记的影响, 其中反映了当地人对拿公信仰的来源看法与接受的过程, 在研究民间文学与民间信仰的起源过程中, 有其特殊的价值。拿公曾随清代使团出使琉球, 与妈祖、尚书、苏神一同被供于册封舟之上, 是福建地区曾煊赫一时的水神, 故本文拟以拿公传说与信仰的起源与流播过程为研究核心, 并考察其流传于福建地区的状况, 透过《闽都别记》与清代琉球使团出使记录等相关数据, 对拿公传说与信仰进行系统性的研究。

关键词:拿公;《闽都别记》;福州蜑民;民间传说;福建

一、前言

近来因笔者的研究面向关注于民间财神信仰,^①除了文、武财神以外, 对于其他具有财神功能的神祇亦多加留意, 执行“科技部计划”“金元七总管传说之调查研究”(项目编号: MOST 105-2410-H-006-093), 也是秉持着对财神研究议题持续的探究, 故以这个过去“许多南方民众对于水神——金元七总管的认知, 类同于财神”的总管神为研究主题。在执行计划的田野调查过程中前往台南主祀倪总管, 由明郑水师所建的兵建庙宇“总赶宫”。倪总管由于熟悉海道, 为海舶总管, 死后成为台江滨海船舶的守护神, 是台南特有的神祇。田野调查过程中发现, 除倪总管外, 台南还有同样由水师(清代)所建的金门馆, 用来祭祀苏王爷。就着这段研究机缘, 笔者认为水师官兵所兴建并祭祀的庙宇有进一步研究的空间, 针对金门的苏王爷传说与信仰展开调查, 并取得初步的研究成果^②, 主要考察苏王爷的传说起源, 以及苏王爷护佑清代册封使

基金项目: 本论文为“掣公传说及信仰之流播研究——从福建到琉球”(项目编号: MOST 106-2410-H006-100)研究成果之一。

作者简介: 李淑如, 台湾成功大学中文系。

① 目前与财神信仰相关的初步研究成果有:《台湾文财神开基祖庙—嘉义文财殿志》(与邱正畧、欧纯纯合著, 台南: 大城北文化出版社, 2012年); 2016年执行成功大学人文社会科学中心整合型研究总计划“闽南文化研究文献的整理与研究”之子计划——“闽南地区财神信仰研究”(D105-53002), 已结项;《财神宝卷中的民间故事研究》,《高雄师大国文学报》第25期, 第71-105页;《屏东地区土地公与财神信仰汇流研究》//《找寻屏东土地公论文集》, 屏东: 屏东县政府, 2017年, 第178-195页。

② 撰写《仁周海濱: 金门苏王爷传说考察——兼谈马来西亚苏王爷信仰》, 一文并发表于2016年11月27日在马来西亚拉曼大学召开的“2016金门学国际学术研讨会”, 此篇会议论文与马来西亚新纪元学院邱彩韵讲师合撰。

团前往琉球的过程，在研究过程里发现，同样被供奉于册封舟之上的水神拿公，也有被视为财神崇拜的迹象，为了进一步探析这个水神信仰的流变，并扩展自身对财神信仰的研究，故本文拟就拿公的传说与信仰为讨论对象。

拿公，在历史文献中常亦写作拏公或挈公，原因在于一说拿公是福建邵武县拏口^①镇人，“拏”通“拿”，部分志书作拏公，拏口又作拿口，以下为论述方便，除引用文献资料照其原文外，以下皆作拿公，特此说明。

清代册封琉球使团在封舟上供奉妈祖、拿公、陈文龙、苏神等水神，以求远航平安，册封使、福建官员与这些具有地方特色的水神信仰有紧密的关连，加上琉球在很长的历史时期是中国的封贡国，清代多次册封琉球，国家政治的需要造就地方水神从福建走向琉球，开启传说与信仰的新页，但拿公信仰的相关研究与其它封舟上的海上神祇相较，略显不足。以下概述陈文龙、苏神的研究现况以兹对应。陈文龙，又称尚书公，是南宋与文天祥齐名的抗元英烈，每两年有一次“出海”与“乡庆”的大规模庙会活动就是纪念陈文龙，马祖岛上亦有其庙。万寿尚书庙为祖庙，每年除夕闽剧班会至庙中搬演“躲债戏”^②，成为陈文龙信仰在闽地的特殊风俗。相关研究论文能就题目与关键词直接判断与之相关者多于二十篇^③，讨论面向从陈文龙信仰起源、发展、祭祀圈^④与祭祀活动乃至尚书庙的保存与都市更新、信仰与社会功能等皆有面面俱到的讨论。苏神，由清代最后一个出使琉球的册封使赵新将他推上历史舞台，相传是名唤苏碧云的同安人，后为金门民众奉祀的苏王爷。^⑤苏王爷信仰是金门当地香火旺盛的民间信仰，影响远及台湾与南洋，分灵庙宇与信众繁多，每逢苏王爷圣诞，各地庙宇皆有大规模的庆典。相关研究直接以苏王爷为题或关键词即可见者比陈文龙研究更多，当中亦不乏质、量俱佳者，有多本硕士论文^⑥、庙宇宫志^⑦、期刊论文等，当是目前随清代册封使前往琉球的海上男神中信仰蓬勃发展者。

现阶段学术界对拿公的相关研究现况回顾如下，1992年王兆祥《中国神仙传》拿公一则总结了拿公的传说，既有清姚元之《竹叶亭杂记》的说法，也简录了《闽都别记》中的故事情节，但更为重要的是披露了拿公被奉为福建库王一事，且有钱琦为其撰碑文，为拿公信仰的发展提供

① 拏口是闽江上游著名的一个水口，从闽江下游驶往邵武府的船只都要经过此地，所以当地航运相当发达。

② 万寿尚书庙于每年除夕夜请京剧班、闽剧班到庙宇通宵演出，过去传统社会无力偿还债务的穷人会躲到尚书庙看戏，债主也难以此际索讨，穷人可藉此逃过一劫，因此成为地方的特殊信仰风俗。

③ 陈文龙研究相关论文有：徐晓望：《论马祖列岛的水神信仰与祖地福建》，《台湾研究·历史》2008年第3期；陈启文：《从祭坛走向神坛》，《清明》2015年第4期；江鹏峰：《福建地区陈文龙信仰及其社会功能》，《福建质量管理》2013年第7期；任翔群：《水部尚书·镇海王·册封琉球》，《福建论坛·人文社会科学版》1996年第1期；林硕君：《福州南台五座陈文龙尚书庙简介》，福州阳岐尚书祖庙理事会供稿；林梅琴：《尚书公陈文龙和妈祖齐名的海上男神》，《福建人》2015年第3期；陈春阳：《陈文龙由抗元英烈到三种神灵研究》，《福建师范大学福清分校学报》2007年第4期；等。

④ 最早对祭祀圈下定义的是1938年日本学者冈田谦，认为是“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”。林美蓉认为“祭祀圈”一词的使用，几乎囊括所有不同大小范围的地域性民间信仰的组织与活动，并出“信仰圈”的概念。详见林美蓉：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》，1988年，第95-125页。

⑤ 关于苏王爷的来历众说纷纭，有三种说法：苏永盛、苏绒、苏碧云，过去有许多前人研究讨论，且成果丰硕，经笔者站在前人研究的论点上加分析考证，苏王爷为苏碧云的可能性很高。详情请参阅李淑如：《仁周海滢：金门苏王爷传说考察——兼谈马来西亚苏王爷信仰》，发表于2016金门学国际学术研讨会，该论文现为会后匿名审查阶段，是为成功大学人文社会科学中心“闽南文化研究文献的整理与研究子计划——闽南地区财神信仰研究”（项目编号：D105-53002）的部分研究成果之一。

⑥ 林丽宽：《金门王爷民间信仰传说之研究》，台湾中国文化大学中国文学研究所硕士论文，2001年；翁志廷：《金门苏王爷之信仰研究》，台湾铭传大学应用中国文学系硕士论文，2005年；蔡淑慧：《金门苏王爷信仰的传播与变革》，台湾金门大学闽南文化研究所硕士论文，2013年。

⑦ 李秀娥：《苏府大二三王爷开基祖庙鹿港奉天官简介》，鹿港奉天官管理委员会，1997年；林小雨、梅慧玉：《伍德宫庙志》，安平团仔宫社伍德宫管理处，1999年；陈清南：《金门新头伍德宫简介》，新头伍德宫，2000年；洪建华编：《白沙屯天德宫》，白沙屯天德宫，出版年不详。

重要的讯息。

1993年徐晓望《福建民间信仰源流》第五章《元明清福建民间信仰的发展》指出随着时间推移,妈祖所属的神灵系统不断壮大,所举之例便是拿公,该文认为拿公是民间创造的神灵,是湄口镇百姓创造的一个水神,在闽江流域有许多崇拜者。接着文章以《闽都别记》第258回为例,说明这个民间传说造就拿公的神威,人民感其恩德所以祀之,而随着天妃影响的扩大,成为天妃手下的神灵。可知拿公因身前的德行而被尊奉,有遗德在民者而为神,除天妃外,“同舟共祭”的拿公、尚书、苏神等众多来历复杂的地方性水神,受到册封使与舟师极为虔诚的祭祀,反映了在面对汹涌海况时众人心里不安与“心诚则灵”的信仰状态。

1996年郑国珍《琉球进贡使者多神崇拜习俗的由来及在榕与之相关的史迹考》一文可说是早期较为深入讨论拿公信仰来历者,根据文献记载,综合调查数据,分别就琉球进贡使者对天妃、水部尚书、关羽及水神和库神——卜偃的崇拜习俗由来加以考述,卜偃即是拿公,郑国珍据《闽都别记》第258回的故事认为明太祖追封拿公为“兵马大元帅”、妻裘氏为正一品夫人,后供奉者愈多,香火尤盛。并透露福州闽江畔的大庙前、一保、三保和福州北门外新店官路旁、竹屿村等皆建有拿公庙、拿公楼以祀之,闽江边还设有“拿公道”(即以拿公命名的江边码头)。该文披露了几则值得进一步追索的讯息,一是认为由于拿公素为闽人操舟者和海上航行业者祭拜的神祇,随着闽人善操舟者三十六姓的移居琉球,拿公信仰也自然地渐渐传到琉球,为琉球人所崇拜。郑国珍认为中国册封使对拿公虔敬祭祀的定例必为琉球贡使们所亲见,敬仰之情油然而生,故在琉球仿效崇拜以求航海平安实不足为怪。

1996年李乔《中国行业神》下卷将拿公归于“水运渔猎畜产类”,认其为水运业、渔业的行业神,该书认为拿公“亦为海舟所最敬者,能与天妃并提”,显见曾煊赫一时。

1997年郑振满《妈祖是蜃人之后?》一文先引清学者全祖望认为东南沿海地区的妈祖崇拜,出自“蛟人蜃户”,再引宋人林光明《艾轩集》中给族人林晋仲之信,考据出林光明身为莆田望族九牧林氏的后代,将当时湄州视为海外孤岛,自不会把岛上出生的妈祖视为同族,可见后人以妈祖是莆田九牧林氏后裔之说实为附会。最后藉京口《灵惠妃庙记》“龙种”、钱塘《顺济圣妃庙记》“龙女”两种说法认为妈祖可能为蜃人之后。妈祖为蜃人之后,显示水神信仰与蜃人生活风俗相关之密切,也可说明蜃人崇祀水神拿公的合理性。

2006年汪毅夫《闽台缘与闽南风》书中《流动的庙宇与闽台海上的水神信仰》一文认为“当我们面对‘闽台海上的水神信仰’之论题,我们不能不留意及于设在船上的流动的庙宇也。”而这些流动的船只供奉水神的状况随处可见,有的场所供有主神与从祀神,且还有“香公”“司祀神者”证明船上供奉水神的场所尽管址在海上舱中,数量难以统计,这些相对或简陋或完备的庙宇可称之为“流动的庙宇”。有众多的信民通过此一管道接受了水神信仰,例如明清两代奉派出使琉球的官员与随员,在入闽后出使途中亲闻水神的灵异,返航后请赐封号、张扬事迹成了水神信仰的信民与传播者,而闽台海上船舶供奉水神的现象于今仍然可见。而拿公在这个水神谱系里、在祭祀仪式上都被降格为妈祖的从祀神,汪毅夫认为与福建内河水神影响力的平面划分不同,在妈祖的至尊影响下,闽台海上诸水神构成了妈祖居上、诸神从之的立体谱系,这样的改变是因为福建内河水神庙的分布同内河航道的险滩直接相关,然行于海上之时一望无际,无自然界地形为界,就易形成自上而下的立体谱系。以汪毅夫之说为本文之基础,相信这些水神在自身发源的信仰系统里,有独立的香火缘起且有专属的祭仪,是性质类同又各自独立的神祇。

2006年杨崇森《介绍一本奇书——〈闽都别记〉》,认为《闽都别记》主要描写福建(尤其是福州地区)社会生活,记录大量民间故事、历史典故、神话、风俗习惯等,虽然书中许多非

名人的记载不知是否真实，难免有附会穿凿之感，但提到历史事件则颇为严谨，大体说来，似与正史相差不远。并就俗谚妙对、酒令、测字、诗魔轶事等内容举隅说明《闽都别记》的奇特性，另以《闽都别记》各种版本的发现说明该书的重要性与研究价值，杨崇森于上世纪50年代曾在美国哈佛燕京图书馆看到该书的古版，1986年由罗星塔月刊社负责人张立中主持重新排印，加以校正、标点并添加注释，分上、下两册出版，该版本台北市立图书馆有典藏，另外还有1987年由福建人民出版社的简体字标点版，由这些版本的印行可知《闽都别记》受到学界与民间文人的重视。然而，除了杨崇森所述的版本外，笔者手上还收藏有由严灵峰教授私藏石印版本，慨借台北市福州同乡会于1979年城文出版社印刷发行的版本，分上、中、下三册，综合上述状况当是目前所掌握到《闽都别记》的各种版本情况。可惜的是，关于《闽都别记》目前并无全面性的专书研究，亦无学位论文产出，相关研究皆为单篇文章，如邹剑萍《〈闽都别记〉中的海洋叙事及文化价值》，着重探讨海洋观念的发展与海商形象的描写，在海洋文化影响下特殊的风俗体现，分析《闽都别记》中所展现的多元价值。

2010年黄启权《福州神俗》记载古时每月农历初一、十五，是拿公巡游的日子，称为“迎拿公”。传说遇瘟疫流行之年，乡民要抬着拿公神像迎遍七城门，以求合境平安。

2011年谢必震《福建史略》第七章《古代闽人的原始宗教和海神信仰》中认为航海行船，福建海上交通的发展，促进了福建沿海居民海神信仰的活动。除了天妃与临水夫人外，该书还特别介绍了拿公，虽与另一位航海保护神——尚书陈文龙一起讨论，但以拿公为海船必奉之者，以海上多礁雾，专借神力导引。谢必震认为古代福建的海神信仰是多种的，这些海上诸神都担负着“慈航普渡”的庇护任务，“显而易见，在人们的心目中，诸神的地位都是同等重要的”。该书并对福建人祭祀海神的活动有细腻的论述，认为从文献资料来看，历朝使琉球者都前往天妃宫行香，且使琉球祭祀海神活动尤重于航海行船之中，因明清时期，福建是通琉球的法定口岸，所以出使琉球均由福建造船航海，使琉球航海中的海神信仰即为福建的海神信仰。

2011年高伟浓《清廷对琉球册封过程中供奉的福建地方护海神补探》认为拿公在清代于福建当地已列入祀典，但在全国并不知名，并提供了一个研究空间。他认为妈祖、陈文龙、拿公、苏神、右旋螺之间有什么关系，可以继续研究，并言拿公等水神信仰形成琉球册封活动中独有的神祇信仰系列，充分反映了清代国家与福建地方神灵崇拜的奇妙结合和社会心态。

2016年3月王元林《国家正祀与地方民间信仰互动研究——宋以后海洋神灵的地域分布与社会空间》认为国家正祀与地方民间信仰互动研究是由宋代起始，元代持续推动至明代定型，而至清代已是末声。对清代海神的论述集中在广东地区的妈祖信仰，第七章《其它各省略述：海神信仰类型与地域空间》认为拿公庙在特定地区有一定数量的分布，带有浓厚的地方特色，与当地民间传说有关。

二、拿公的来历传说与神格

拿公传说与信仰的主要流传范围都在福建地区，以福州为主，且与福州蚩民相关，是福州蚩民崇拜的重要神祇之一。清代章回小说《闽都别记》第258回《明将兴师六军攻五虎拿公行仁一字救万民》是记载拿公传说与信仰最重要的来源，现行研究中有关拿公的事迹除随册封舟出使琉球一事外几乎皆出自此书。该回故事写拿公在宋末因为救众乡民而自愿食瘟神之毒，歿而为神，还利用写作技巧将拿公于明初见汤和献策与之交换条件，不杀福州一人之事，也纳入小说情节中，故事终于明太祖封其为“兵马大元帅”。《闽都别记》流传广泛，甚至在琉球还传有《闽

都别记》的日文版本。^①从明代确定已有拿公庙以来,其职能多次发生转变,但都与水相关,显示拿公以水神神格为主,且有特殊的地区性,但这是从历史文献切入的观察结果,我们若从民间文学作品角度切入,互相参照对比后,应能得到更多发现,故本文要探讨拿公的传说与神格的改变过程。例如:拿公如何从闽越王部将变成护井之神?又如何从井神变财神?拿公从地方神祇成为册封舟上妈祖的从祀过程如何演变?这些问题都有待厘清。拿公来历传说与民间信仰状况的描写主要见载于《闽都别记》中,相传是善于拿舟之人。关于拿公的来历与神格,我们可在目前所知的资料中整理出以下四种说法:

(一) 闽越王无诸的部将神

明弘治《八闽通志》卷五十九〈祠庙·建宁府〉载:

武毅王祠在府城北禾义里。亦闽越王无诸行祠也。其将号拏公,甚着灵响,民祷之辄应。永乐中知县黄叅重建。^②

又,明代谢纯所编嘉靖《建宁府志》卷十一:

汉闽越王行祠即南台庙,在府城南瓯宁县紫芝下坊,祀闽越王无诸,王闽地建国之治,一在禾义里即武毅王庙,其将号拏公者,其着灵异,国朝永乐中知县黄叅重建。^③

闽越王无诸,相传为越王勾践的后代,是带领闽越族登上福建历史舞台的重要人物,被后世的福建族群尊为“开闽始祖”。学者研究如傅衣凌等人认为蛮民为居水越人的遗民,与畬族同源,而福州蛮民就源于百越中的闽越。《八闽通志》与嘉靖《建宁府志》的记载相去不远,仅言拿公是闽越王无诸的部将,未详述其成神来由。可惜的是,此说在清代文献中几乎未再见。

(二) 井神

此传说见载于清姚元之《竹叶亭杂记》卷三:

拏公,闽之拏口村人,姓卜名偃,唐末书生,因晨起恍惚见二竖蛇蝎于井,因阻止汲者,自饮井水以救一乡,因而成神,五代时即着灵异。^④

因其为福建邵武拏口镇人,一云以业拿舟^⑤,故世人尊称其为“拿公”。《闽都别记》第258回《明将兴师六军攻五虎拿公行仁一字救万民》有所载,概述其下:

宋末时,瘟疫流行,人死无数,公夜出,见本乡井旁有人立,要将物投于井内,公赶进前把手中之包抢去,问其投井内何故?其人因物被抢其不得不实言,即说吾乃奉瘟神之命,布毒时症,公问:“已投几井?”其人答:“皆未投”,公又问:“此包中共有多少丸?”答有二百粒,一粒投一井。公思二百井人有数万,莫若我一人死,救此数万人性命。……公趁其回头,将一包毒丸尽掩入口吞下……头面皆黑僵死于井旁。……妻裘氏飞至,抱哭大啼,那裘氏被毒气冲窍亦死于夫身旁。……乡人感其舍命救万人恩德,建庙供奉。^⑥

《闽都别记》是考察拿公传说与信仰的很好的参照对象,但过去往往只被视为拿公传说的起源,

① 董骏:董执谊:《闽都历史文化的传承者》,发布于福建省姓氏源流研究会董氏委员会,发布日期:2014年8月22日,来源网址:<http://www.fjdswh.com/news/html/?392.html>。上网日期:2016年12月10日。

② (明)黄仲昭修纂:《八闽通志》(下),福州:福建人民出版社,2006年,第527页。

③ (明)谢纯编:嘉靖《建宁府志》,明嘉靖刻本,上海:上海图书馆馆藏,卷11,第702页。

④ (明)谢肇淛:《五杂俎》,明万历四十四年潘膺社如韦馆刻本,收录于沈云龙主编:《近代中国史料丛刊第三十七辑》,台北:文海出版社,第145页。

⑤ 此说见(清)李鼎元《使琉球记》:拿公者,闽之拿口人,常行贾舟,卧闻神语:“某日当行毒某地。”公谨伺之,至期,果见一人抛毒水中。公投水收取,尽食之,遂卒,以故面作蓝靛色。土人感其德,祀之。以为拿口人,故曰拿公。或曰公卜姓,以业拿舟得名。引自《清代琉球记录集辑》//《台湾文献丛刊》第292种,台北:台湾银行经济研究室,第149页。

⑥ (清)里人何求:《闽都别记》第二册,台北:台北市福州同乡会,1979年,第479-480页。

实则不然，第258回中写拿公自愿服毒救民后因毒性剧烈，导致妻子裘氏亦亡而无人敢近殓尸，遂有隔江各乡中聚议，以本乡之人停尸四五日仍无人收尸，遂愤而捐资财、备祭品准备迎请二尸去为肉身立庙，供奉拏口。结果本乡之人认为岂有本乡不留自奉，被外乡夺去之理，故两乡争执不下，正要起纠纷时，公之尸忽然坐起，自言早埋入土为之幸。众人遂不敢再争，而留于本乡，收埋高山。自此各乡村皆建庙，供奉拿公、拿婆，多着灵异。故事正说明了，以拏口地名之因而有“拏公”“拏婆”之谓，凡祭祀拿公之庙，时常是拿公、拿婆一起祭祀。此外，在小说中当船只遇险时，拿公也会显灵护船，显示拿公的职能。

（三）水神

拿公从地方乡民崇祀的井神，转变为类同于“天妃”之类的水神，成为闽人操舟者所必祀的神祇，但转变之因有待研究厘清，仅知明代长乐人谢肇淛所撰之《五杂俎》就不知其所以然了，见该书卷十五载：

江河之神多祀萧公、晏公，此皆着有灵应，受朝廷敕封者。萧，抚州人也，生有道术，没而为神。闽中有拏公庙，不知所出。金陵有宗舍人，相传太祖战鄱阳时，一椽缆^①也，鬼凭之耳。北方河道多祀真武及金龙四大王。南方海上则祀天妃云。其它淫祠，固不可胜数也。^②

虽尚不能确定其转变之因，但拿公成为水神后，于元末明初之际再显灵异，此事可见清人林枫的《榕城考古略》：

拏公庙：按神卜姓，籍邵武之拿口镇。先是尝夜见二鬼，放蜂蛇于乡井，黑气漫空。王知其有异也，坐井畔以待，俟汲水者至，告以故，并乞水自饮，以取信；须臾面色黧黑，须发尽落，嗒焉物化。乡人因立庙祀之。明洪武初，征南将军汤和帅师平闽，由海道诣五虎门，先遣使入城招安，会守将杀其使，和因大张号令，云：“入闽不留一人。”王恻之，乘巨浪、驾小舟、诣和营，曰：“君号令中，今易一字，吾导他港以进。”和许之，遂导由粗芦门入。既抵南关，辞去，曰：“吾福州土神拏公也，顺命导公，欲安百姓，今已入关，以‘留’字易‘杀’之可乎！”言讫，不知所之。和知其神也，长驱会城，秋毫无犯。旋以事入告，敕封今号。按：今藩署祀为库藏之神，称“护国天下兵马都元帅拿君福主协佑尊王”。以上见国朝布政使钱琦碑文。南台之庙，不知创于何时，而香火特盛。^③

由此我们可以发现拿公神职的改变，从保护地方的土神，转为导航海神，保佑海船免于触礁，并再次展现仁慈护佑百姓的特质。另外，《榕城考古略》更透露了几则重要的讯息，一是见证清代拿公香火鼎盛，二是拿公的神职再次转变，于清时拿公乃“今藩署祀为库藏之神”，并有“护国天下兵马都元帅拿君福主协佑尊王”之号，且清朝布政使钱琦还为其碑撰文，可知拿公在清时已封为库神了。

（四）财神

根据上则《榕城考古略》所提供的讯息，我们可知拿公被祭为库神，但库神职能与被敬为财神之间又有何关系？这些疑问我们在目前所知文献资料中略可知一二，如《天妃显圣录·汪册使灵异记二则》之二记载：

^① 椽缆，棕缆也。太祖御舟师，败陈友谅于鄱阳，死者数十万，返还掷椽缆于湖，冤魂凭之，遂能为妖。舟人必祭，否则有覆溺之患。民间传说，晏公即是湖中之绳妖，后为仙人许逊点化成神。

^② （明）谢肇淛：《五杂俎》，《卷15·事部3》，明万历戊午年刻本，台北：新兴书局，1977年，第1253页。

^③ （清）林枫：《卷下·郊垠·第三》//《榕城考古略》，福州：海风出版社，2001年，第105页。

又云：使臣登舟，必先迎请天妃，奉舵楼上，而以拏公从祀。拏公者，福建拏口人。尝行贾，卧舟中，闻神语曰：“某日将行毒于某处”。公谨伺之。至期，果见一人抛毒物水中。公投水收取，尽食之，遂卒。以是面作靛色，后为土神。……闽人云：“公实卜姓，以业拏舟，为神，故称拏公。今各省藩司库神，皆明时命以公主之，故人亦多奉为财神。”^①

拏公受封为库神，极有可能是拏公被视为财神祭拜的主要原因之一，但神职的转变与地方人士信仰的变化有关，受封库神也有可能是拏公在众多庞大而复杂的水神谱系中脱颖而出登上册封舟受供出使琉球的重要原因。

清人方浚师《蕉轩随录》便写有许多有力的证据，《蕉轩随录》是方浚师的笔记杂钞，以谈掌故、记遗闻、录时事为主。《蕉轩随录·卷九·拏公》：

李墨庄前辈（鼎元）《使琉球记》云：嘉庆庚申闰四月十六日戊辰，黎明至冯港，恭请天后行像并拏公登舟，祭用三跪九叩首礼。命道士举醮祭桅，行一跪三叩首礼，取旗祝之，嘏以酒，合口同言顺风吉利。海船以鸦班为重，每舟三人，人管一桅，各披红执旗，缘一绳而上，疾如飞鸟，不负鸦班之目。拏公者，闽拏口人，常行贾，舟卧闻神语：‘某日当行毒某地’，公谨伺之，至期果见一人抛毒水中，公投水收取，尽食之，遂卒，以故面作靛色。土人感其德，祀之。以为拏口人，故曰拏公。或曰公卜姓，以业拏舟得名。按：林芑溪《砚耕绪录》：‘拏公，邵武拏口人，姓卜，得异人授仙术仙去，明季尝化舟子而救人者。《拏公碑》今在省垣藩署，邵武府、县志皆失载。’云云。余曾托闽友拓《拏公碑》文，至今尚未寄到也。

这段文字透露了许多重要的讯息，一是方浚师披露了林芑溪的《砚耕绪录》一书对拏公也有所记载，虽书中内容与他书无异，但这也展现了拏公信仰曾风靡一时的事实。林芑溪即是林昌彝，生于嘉庆八年（1803），福建侯官（今福州市人），晚年自号五虎山人，约卒于同治末年，是福州有名的诗人。另外，方浚师言在“省垣藩署”有块拏公碑是“邵武府、县志皆失载”，这是个极重要的线索，拏公信仰不只有庙还有碑记，只可惜方浚师托闽友拓文未果。那么，这块碑流落何方？现今是否尚存呢？碑记内容又为何？笔者在《福州晚报》找到一则有趣的报道，或许可相参佐，报导名为《“国姓”来自鼓屏路——郑成功生前反“台独”》，这是一则主要探究南明隆武政权靠郑芝龙势力支撑下的闽台关系，认为郑成功收复台湾是为了统一中国以明朝为正宗。报道中藉由1979年12月文物文史专家官桂铨把出土于鼓屏路与湖东路交叉口西北部省发改委工地的《敕封库王碑记》移入于山碑廊一事指出：“库王神殿归建于仪门内，嗣以其地改为库厅大堂……请择地改建于紫薇堂之西……紫薇堂是明、清福建布政署的正堂，在隆武时代则是皇宫金銮殿。”该报道认为清代《敕封库王碑记》的出土地即在南明隆武政权的皇宫内，库王神殿是借地而生的建筑，报导内还附有《敕封库王碑记》的照片。这则报导虽是在考证南明隆武政权的皇宫旧址，但却间接证实了方浚师托闽友拓而迟迟未收到的《拏公碑》即是《敕封库王碑记》。

两相对照之下，郑国珍在《琉球进贡使者多神崇拜习俗的由来及在榕与之相关的史迹考》文中附录的碑文，载“1980年在福州屏山南麓基建工地被发现的《敕封库王碑记》”，即是此

^① 台湾银行经济研究室编：《天妃显圣录》//《台湾文献丛刊第77种》，台北：台湾银行，1960年，第70-71页。类似的说法王兆祥亦有所记：清代又封拏公为福建钱库的库王，专管闽省十府二州七十余营钱粮出纳。乾隆四十年福建布政使钱琦写了《敕封库王碑记》，立碑于鼓楼前库厅内。清代琉球册封使船供奉拏公神位，祈求海上航行平安，拏公又成了佑护中外交流的友好使者。福州龙岭山麓有拏公庙，附近三保有拏公楼，都是拏公的遗迹。见王兆祥：《中国神仙传》，太原：山西人民出版社，1992年，第204页。然王兆祥之书虽有详细的记载关于拏公受封福建钱库王一事，但书中所言是否属实，无考，姑系于此，以俟后考。

碑。郑国珍将碑文全文抄录，文中明白表示：“库王，司库之福主也。……王故闽人，姓卜氏，籍录邵武县之拿口镇。……工开于今年二月二十七日，落成于九月十一日，美轮美奂，庙貌革新。”这个碑文明白表示拿公还具有财神的神职，且神威赫赫，目前碑体尚存、碑文留见，但庙已历尽沧桑而无存。这则碑文的记载对拿公的相关研究弥足珍贵，也提供了拿公财神化后续研究的空间。

三、福建拿公庙分布状况

《闽都别记》第258回同时也记载了反映拿公信仰风行程度的片段，故事内容可用来说明当时福建邵武拏口附近各乡皆有拿公庙，是崇拜风气兴盛的描述。以下透过文献资料的整理，统计出拿公庙在福建的分布及信仰状况：

(一) 明·陈道《八闽通志》卷四《地理·山川·福州府》

石鳖山在永南里。山枕大江之滨，上有三石，其形如鳖，故名。中有一山。耸起平田，去山南一里许，状如蟠龙，有温泉井。山之左有拏公庙。^①

(二) 清·穆彰阿：《（嘉庆）大清一统志》卷四百二十六《福州府·祠庙》

陈尚书庙在闽县南台，祀宋陈文龙，本朝嘉庆十四年钦颁效顺报功扁额，又有拏公庙，亦于是年钦颁惠洽维桑扁额。^②

(三) 民国《福建通志》

拏公庙，在南台山，清嘉庆十四年册使齐鲲、费锡章奏请御赐匾额。神，邵武拏口人，善使船，相传明太祖征陈友谅，舟至五虎山不能进，拏公熟港路由别港入港，故有毒拏公遇毒毙而太祖得利涉闽平封为兵马都元帅。^③

上述这些古籍文献中的拿公庙是否尚存，与现今尚存的拿公庙是否相同？透过资料的搜罗，现在于福州地区的拿公庙概况如下：大庙山有拿公楼、原本于文献中可见的台江三保街拿公庙因拆迁已不复存、晋安区竹屿位于竹林书院左侧的拿公庙尚存，2001年整修^④，另外还有河下街的河下

福州新闻网 >> 闽都大家 >> 闽都史话

“国姓”来自鼓屏路——郑成功生前反“台独”

2016-10-10 16:27:47 来源：福州晚报

文物文史专家李厚威于1979年12月，负责提出土子教界路与闽东陈文龙西化部首级改葬工地的《敕封陈王碑记》，移入于山神前。此碑立于郑成功建台年（1775年）秋天，比南明隆武帝还了百余年，但却提供了以下珍贵的信息：陈王“神像似童子像”（今“鼓一小”（口福北的鼓屏路上）内，原以其地为南行大堂，遂迁之仪门外西偏，梁木腐朽，逼之黄土，日就颓圮……请得地改建于紫霞堂之西，计费工程共地银一千四百余金。”紫霞堂是明、清福建布政使的正堂，在隆武帝时代是皇官金堂殿。陈王碑记出土于晋发改葬遗址，表明其年代的鼓屏路地坑大致是紫霞堂遗址。从清本地图及郑万历年间《福州府志》记载的“左右布政使在星洲”来看，可以断定郑成功的左、右二位布政使之部在紫霞堂西。那么，清代地图上的星洲建筑物，实为陈王神前，才会与《敕封陈王碑记》里的记载相吻合。清代布政使署制只一扇，其宅与陈王神前共处于紫霞堂之西，也是有可能的。

前述陈文龙、郑成功神像引孔子像见陈武帝，“跪”在字典里的解释是“屈从的台独”，反映出郑成功是在星洲的紫霞堂发现他的，而陈武帝最重要的建筑就是紫霞堂。因此，陈武帝在星洲建庙的可能性是最大的了。（李厚威 文图）

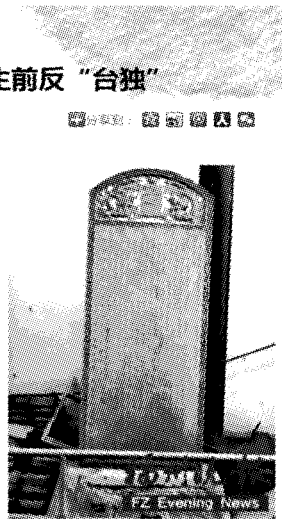


图1 李厚威：《“国姓”来自鼓屏路——郑成功生前反“台独”》，《福州晚报》2016年10月10日。

①（明）黄仲昭：《八闽通志》（上），福州：福建人民出版社，2006年，第90页。

②（清）穆彰阿：嘉庆《大清一统志》（卷426）·福州府·祠庙//《四部丛刊续编旧钞本》，上海：上海古籍出版社，2002年，第57页。

③ 李厚基等修、沈瑜庆、陈衍等纂：《民国福建通志》（一），南京：凤凰出版社，2011年，第562页。

④ 网络数据源：穆睦《竹林境拿公庙》，网址 http://csfcsf88like.lofter.com/post/396452_1211a94，上网日期：2016年11月20日。

拿公庙。其实不只福州，连江县管头镇长沙村莲花公园内也有一座少为人知的拿公庙^①。

福州的拿公庙有以每年五月十五日为拿公诞者，亦有以十一月二十九日为期者，且皆有举行祭典与巡境。位于福州市晋安区岳峰镇竹屿村的竹林境，又称拿公庙，当地人称拿公为“拿公爷”。拿公庙“它座北朝南，有大殿、钟鼓楼、偏殿、厢房等，为明清建筑风格，……大门前一对大石狮，威风凛凛。大殿内墙壁上绘有拿公故乡邵武山城的山风貌的彩绘，二十四孝图等。楹联曰：‘大千世界灵秀钟竹屿，庙貌巍峨遐迩沐神恩’”，由此可知竹林境拿公庙的规模并不小。

笔者利用《申报》数据库查询是否有相关线索，也确实有所收获，例如：1889年11月19日《申报》02版有一则新闻如下，标题为《福州大火》，但文长，以下截录重点：

……出南关六七里许，有地名五保七社者，为商贾辐辏之所，一路均高筑砖墙。原以南台为丙丁火地，而预防火患也。乃本月十九夜三鼓，二保和盛洋烟馆失慎时，西南风吼声如雷，火即分道疾驱，……其余居民所有衣饰器件皆就近搬入尚书公庙，庙本向南，林江为西南船只出入之要港，不料忽转东北风，与祝融氏相助为虐，霎时间将该庙化为焦土，即左右一带人家尽付一炬，数百灾民进退无路，皆奔至渡头沙陂上，潮水适至，越涨越高，几占灭顶，火势尤异常猛烈，竟乘风将附泊渔舟数十艘一律延烧。男女老幼喊声震野，不堪焦热，皆以水自盥，具面其立脚，一或不稳即随波逐流而去，闻与波臣为伍者，约有四五十人，不死于火而死于水，殆亦有数存乎。是时火已徧烧四保下趋拿公庙，出双龙桥石栏焚折数截，并纒行金斗浦分趋三夹，遂岐入帮州桥兜。

这则新闻记载了福州大火烧毁尚书公庙且波及拿公庙一事。又如《福州晚报》也有值得研究的报道，2014年9月21日管柏华《三保的口述史》中载：

三保还是福州最大的大米销售市场……福州歌谣里就有“余秣米拿公楼，拿公楼有溪行”……福建省境内溪河纵横交错，东南临海，故传奇水神颇多，主要三大水神有妈祖、陈文龙、拿公，为海上航行业者所必祀。“拿公庙”在三保，确切地址文革时叫“学用三弄”。……拿公神诞在农历11月29日，福州各种纪念活动十分热闹。^②

可见福州当地确实还有拿公的圣诞祭祀活动，且福州民间歌谣里也有关于拿公的资料。

四、清代册封使与拿公信仰

清代册封使出使琉球对拿公信仰的流播有重要作用，册封使与使团成员在地方水神信仰流播中扮演了重要的角色，这点可从各种记录中国与琉球往来的文献数据找出端倪，我们可先从清代册封使赵新与随员对苏王爷信仰的传播之例看起，苏王爷与拿公同样都被请上以赵新为首的出使团队中。赵新《续琉球国志略》中因感念苏神恩泽而对未受赐封的苏神感到好奇，“臣等查询闽省士民”言“神苏姓、名碧云，系福建同安县人”说苏神是苏碧云的“闽省士民”是何人呢？过去前人研究皆到《续琉球国志略》的记载为止，但能确信的是，苏王爷与同安关系匪浅。查《冠船に付評價方日記》我们可以发现：

钦差册封正、副使赐正一品赵、于为咨知事。本月十一日据头二两号船户邱大顺、金振茂稟称：

^① 李凭之：《拿公传说》，讯发布时间：2013年11月14日上午09:02分，福建省连江县人民法院网。网址：<http://ljxfy.chinacourt.org/article/detail/2013/11/id/1143420.shtml>，上网日期：2016年11月15日。

^② 管柏华：《三保的口述史》，《福州晚报》2014年9月21日A18版“闽海神州”。

窃顺等两船遵守例随带压载货物于七月二十八日稟蒙示定于本月初一日开馆评价在案，詎料该评价司始则任意延宕，继复抑价勒售。且所还之价不但顺等毫无利益，较之成本尚短甚鉅，然顺等奉公渡海，置办货物成本以及税缴等项概系摒挡挪借，若被贱价抑勒，情何以堪。^①

这虽是一段同治五年八月十三日，清朝随役船户对琉球评价司任意压价感到不满进而向册封使稟报的文告，但从中可知“封舟”^②头、二两号船户分别是邱大顺与金振茂，邱大顺是邱时庵所拥有的商船船号，而邱时庵据传为同安小嶝名人邱葵（1244 - 1333）的后人。邱大顺不只护送赵新使团前往琉球，进一步追查清宫档案可以发现，在赵新之前，道光18年（1838）4月12日闽浙总督钟祥与福建巡抚魏元烺上了一道“为备办册使前往琉球国一应事宜奏闻事”给道光皇帝，该年是为册封琉球国王尚育，由翰林院修撰林鸿年、翰林院编修高人鉴担任正副使臣，奏折中载明：

其册封使需用船只，向系雇备坚固商船二只，饰经藩司吴荣光亲赴南台海口督同府厅县，于各商船内雇得闽县船户金广发、邱大顺商船二只，船身坚固、杠具齐全，勘以涉历大洋，并询之屡经出洋将备等金称所雇之船实属合式，现飭备齐枪炮器械分配二船。^③

此行封舟的头、二号船是金广发、邱大顺，故清代最后两次出使琉球都是由邱大顺运送。邱大顺之所以可以连续两次护送使团前往琉球，说明同安海商的坚强实力，靠着“船身坚固”且“勘以涉历大洋”在藩司吴荣光亲自审慎挑选下得配以枪炮前往琉球。查上述之文知赵新出使琉球，确实雇用小嶝商船邱大顺号，赵新所言“臣等查询闽省士民”言“神苏姓、名碧云，系福建同安县人”，那些闽省士民极有可能就是提供商船派往琉球的邱大顺、金振茂的船员。赵新出使琉球之随役，在《琉球冠船记录》上亦有记载，其中确实多为福建人，福建是当时通往琉球唯一的口岸，因此册封琉球使团的随团成员主要都在福建组织招募，而这些来自福建各地的成员自然也成为拿公信仰传播的主要因素之一。

我们还可留意到《闽都别记》第276回《永乐帝遣使封中山蔡姑婆回闽遇临水》也载有一个拿公保护商船的故事：

一日，红亨魂游至海外，见有中国船至，时值风浪滔天，有一蓝面男神、一红衣女神，分立在船头喝之，立刻浪平风退。……原来去琉球国封王之船，船中请有拿公香火；又钦命正史乃闽人，请有临水夫人之香火。^④

这则故事提及明永乐帝时蔡红亨^⑤魂游至海外时见中国船至，时风浪滔天，拿公随封王之船前往琉球一事，而这也表示《闽都别记》的作者注意到明代出使琉球一事，且将拿公被供奉于封舟之上前往琉球一事从清代往上推及至明代，此事是否为真还可再议，但可以确定的是《闽都别记》这两回故事反映了小说杂揉了拿公各朝的灵迹，也证明拿公早在远航琉球前便是拥有广大

① 《冠船に付評價方日記》简称《冠船日記》，是道光十八年林鸿年和清同治五年赵新、于光甲使团册封琉球时，琉球评价司记录的当时交易事宜。第二册时间为清同治五年八月十日至同治六年二月止，详见《冠船に付評價方日記》（二），“国立”台湾大学图书馆馆藏，第10页。

② 封舟为册封使所用的船只，清代封舟，或从水师选用，多数从民间征用商船，册封使所用封舟有两只，通常编为头号船与二号船。详见陈龙贵、周维强主编：《顺风相送：院藏清代海洋史料特展》，台北：“国立”故宫博物院，2013年，第144页。

③ 陈龙贵主编：《清代琉球史料汇编——宫中档朱批奏折》（下），台北：“国立”故宫博物院，2015年，第129页。

④ 《清》里人何求：《闽都别记》第三册，台北：台北市福州同乡会，1979年，第39页。

⑤ 蔡红亨，《闽都别记》中在载她生于琉球士族家庭，能神游海上，后遇陈靖姑，陈收她为徒，死后成仙，福建、琉球、台湾均有庙供奉，尊称为蔡奶夫人、懿德夫人、蔡姑婆等。

信众的福建地方水神。我们可以在小说里发现拿公的灵验故事与随册封史远征琉球的护航之实，那么，令人好奇的是，妈祖与其他水神也同样有随封舟前往琉球的记录，但为何拿公的相关讨论却远少于其它水神？韩森（Valerie Hansen）已论证显灵是民众是否支持该祠祀重要的指标^①，没有灵验记录的神祇，崇祀将会式微，甚至消失。民间信仰中灵验事迹确实是神祇灵力与受欢迎程度的重要指标，可由此检视拿公的信仰。事实上，关于拿公的显灵事迹并不是没有，而且还存在于清宫档案及文人志书之中，以下举赵新《续琉球国志略》一例说明：

臣新等幸膺斯役，于到闽日遵照旧章，迎请天后、尚书、拿公各行像在船保护，诏敕于五年六月十九日舟抵球界之姑米外洋，连日因风帆未顺，水深不能下旋。是日适值暴期，断虹现于东北；午后，黑云陡起，海色如墨：一舟皆惊。臣等谨焚香，默祷天后、尚书、拿公并本船所供苏神各神前。入夜，墨云四散，仰见星光，阖舟额庆。又于十一月初十日自球返棹放洋，是夕复遇暴风，巨浪山立，越过船顶，船身几没，复触礁沙，势极危险。臣等复于神前虔祷，化险为平。此皆仰赖圣主洪福；而来往保护诏书、龙节，亦资神力。臣等溯查历届册封事竣，例得为天后、尚书、拿公请加封号或赐匾额，此次仍请照旧颁发。惟木船所供苏神，未列祀典；臣等查询闽省士民，据云：‘神苏姓、名碧云，系福建同安县人；生于明季天启年间。读书乐道，不求仕进。晚年移居海岛，洞悉海道情形；海船均蒙指引平安。歿后，于海面屢着灵异；兵商各船，均祀香火。每岁闽省巡洋，偶遭危险，一经吁祷，俱获安全。此次复屢叨护佑，可否按照海神之例，一并颁给匾额，用答神庥？’寻得旨允行。^②

赵新于同治五年（1866）出使琉球，同时也是清朝最后一次出使琉球。由这段描述沿途海象凶险与舟上海神们均有所验之文，可以发现拿公与妈祖同祀封舟，且“臣等溯查历届册封事竣，例得为天后、尚书、拿公请加封号或赐匾额，此次仍请照旧颁发。”显见拿公于此役之前已受过加封或赐匾额，此次所请乃是“照旧颁发”。再者，赵新为世人介绍了一位“新秀”苏神，此文重点在为从未列祀典的苏神请命，依赵新所言，复查清宫档案，我们可在《清代妈祖档案史料汇编》中发现赵新确实上了奏片，也在文中详实地记载了众神灵验的感应故事^③：

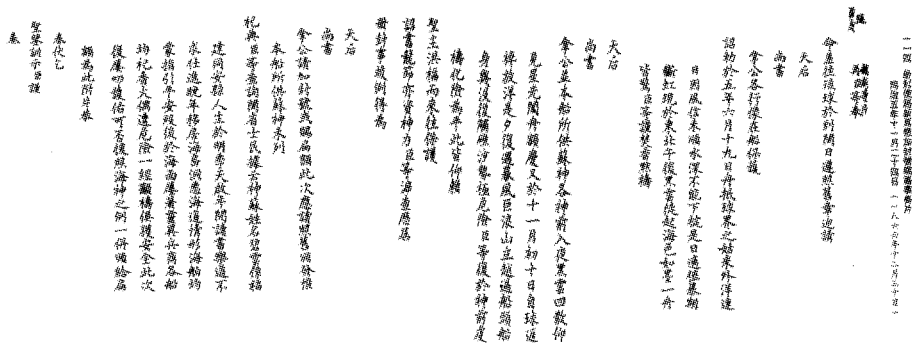


图2 册封使赵新为恳加封号赐匾事奏片

这则题为“册封使赵新为恳加封号赐匾事奏片”内容详尽地反映了当“风信未顺”且“适值暴

① Valerie Hansen: *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, 47.

② 该书分上、下二卷，言“先君子于同治五年奉命为正使，归舟余暇，纂录成书。缘乾隆间，有翰林院侍读周烜所纂《志略》、齐北瀛太守有《东瀛百咏》，而林勿村中丞所著录者未见。恐巨典煌煌，散佚无考，故定著《续琉球国志略》。其义例，悉仍前志云。”赵新：《续琉球国志略》，卷之二，收录于黄润华、薛英编：《国家图书馆藏琉球数据汇编》（下），北京：北京图书馆，2000年，第257-260页。

③ 《清代妈祖档案史料汇编》，北京：中国档案出版社，2003年，第341-344页。

期断虹”海色如墨之际，赵新等人焚香默祷“天后、尚书、拿公、本船所供苏神”之后是“黑云四散、仰见星光”，又“十一月初十日”返航“复遇暴风巨浪”“船身几没”，赵新等人“复于神前虔祷”，显见赵新出使琉球一行不论往返皆遇海象险恶之危境，“一舟皆惊”又得平安之佑表明了为“本船所供苏神未列祀典”，“请加封号或赐匾额”以答神庥感恩之情，也展现了福建地方官推崇当地水神信仰的智慧。自此，赵新为众神请求祀封一事得到了实证。同治五年十一月二十四日上奏，离赵新回国不过短短数日，同治皇帝又是如何为应呢？我们可再探得些答案，见同治六年四月初四日“着南书房恭书匾额发闽省于天后等庙悬挂事上谕”^①。

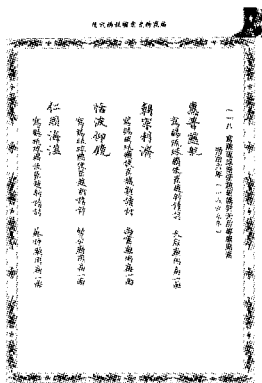


图3 写赐琉球册使赵新
请讨天后等庙匾

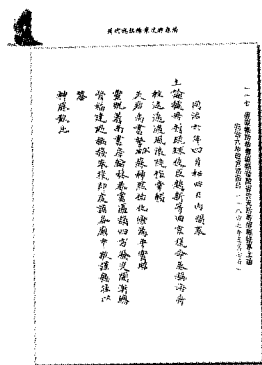


图4 着南书房恭书匾额发闽省
于天后等庙悬挂事上谕

据图3可知，因赵新所请，拿公庙再得“恬波仰镜”之匾，可知拿公是受册封使所敬重且崇拜的神，透过这些被忽略的文献数据可以剖析清代册封琉球使团在拿公传说与信仰的流播过程中所起的作用。在福建随员与同安海商的崇拜下不难明白拿公再次被请上封舟、苏神初次登场的原因。由此我们可以知道，在清代福建沿海居民信仰的水神中，远洋的使团所雇之船户上头的水手按其来源地域不同，崇拜偶像也有差异，“即使同一帮内，信仰也不一致”^②，因为多神崇拜的关系，使得拿公信仰站上了这个历史性的位置，居天妃从祀，我们可透过中琉关系相关史料研究出册封使团与拿公信仰的互动。清时在使团渡海册封琉球之前，先在福建举行祭拜仪式，迎请妈祖上船成为定例，虽然册封使团的崇拜以祭祀妈祖为主，但渐次地也加入福建地方崇拜的神祇，如拿公信仰、水部尚书信仰、苏神信仰等，形成琉球册封活动当中独特的海神信仰系统，《中国行业神》载：

海上从业者除奉天妃外，还有二神也值得注意，即尚书、拏公。清·姚元之《竹叶亭杂记》卷三记有二神来历：“海船敬奉天妃外，有尚书、拏公二神。按尚书姓陈名文龙，福建兴化，宋咸淳五年廷试第一，官参知政事，宋史有传。明永乐中以救护海舟，封水部尚书。拏公，闽之拏口村人，姓卜名偃，唐末书生，因晨起恍惚见二竖蛇蝎于井，因阻止汲者，自饮井水救一乡，因而成神，五代时即着灵异。二神亦海舟所最敬者。”与天妃并提，可见二神曾煊赫一时。由于天妃是水神中的大神，所以能与之比肩者甚少，但在某些地区，也有受崇拜程度超过天妃者……^③

① 《清代妈祖档案史料汇编》，北京：中国档案出版社，2003年，第351-352页。

② 陈希育：《清代的海外贸易商人》，《海交史研究》第20卷，1991年，第101页。

③ 李乔：《中国行业神》下卷，台北：云龙出版社，1996年，第33页。查清人姚元之《竹叶亭杂记》确有此说，详见是书，台北：文海出版社，1969年，第145页。

我们可以由此发现，拿公传说与信仰有其研究价值，但历来缺乏全面性且有系统的研究，往往如他的神格般，沦为天妃的从祀，寥寥数笔便被带过。若能对拿公信仰有更进一步的研究，既可补足福建地方水神信仰研究的不足，又可更加认识清代册封使团对琉球民间信仰的影响，过去将拿公视为天妃的从祀，研究拿公信仰无疑也是对妈祖信仰研究的一种补充与呼应。清代册封琉球使汪楫《使琉球杂录》一书提及拿公成为妈祖从祀神一事，“使臣登舟，必先迎请天妃奉舵楼上，而以拿公从祀”^①，同样是清代册封琉球使齐鲲与副使费锡章合著的《续琉球国志略》不仅是乾隆二十一年（1756）册封副使周煌所撰《琉球国志略》的续篇，书中《灵迹》一篇齐鲲用详尽的手笔记录了册封舟供奉天妃、拿公、尚书公神像作为海上保护神前往琉球的史实。赵新《续琉球国志略》二卷对拿公研究而言更是弥足珍贵，内文记载了拿公灵验的事迹与再次获匾额的赐封，更提供了拿公信仰在琉球有所发展的相关证明。

五、结论

总的来说，将现有的历史文献归纳分析后可知：在福建地区，有一位民间信仰的水神，传说他是唐代的书生，姓卜名偃，因其为邵武拿口人，故称拿公。明代时已有庙，但无详细信仰记载，一说为闽越王部将。清代约乾嘉年间因小说《闽都别记》与出使琉球的使团封舟上供其神像而炽热一时，并随着使团前往琉球与福州蛮民的传播而将拿公信仰推向琉球，琉球群岛上有名为“如公社”的庙宇。福建当地的拿公庙每年仍有庆典祭祀，除了水神崇拜外亦被当财神祭祀。在传说故事、章回小说中都有他的痕迹，甚至远及琉球。

从上述讨论可知在清代往来福建和琉球的船只上供奉拿公是常见的信仰，并且与清代册封使有密切的关系。这个过去长年被福建民间信奉的神祇，长期与妈祖同享祭祀，但却在现在的民间信仰中渐渐式微，透过拿公信仰在福建的流播讨论，并运用现阶段水神与财神信仰的相关研究成果，分析拿公传说与信仰，能让福建地区水神信仰的谱系更完整。现今拿公信仰的实际祭祀状况更值得关注，否则随时代演进与都市更新等各种改变，一旦城市样貌改变再加上信仰圈逐渐缩小，这个过去与福建地区紧密相关的神祇有可能会无声无息地消失。

（责任编辑：林春香）

^①（清）汪楫：《使琉球杂录》//台湾银行经济研究室编：《台湾文献丛刊第293种》，台北：台湾银行，1960年，第286页。

雪峰义存禅法思想研究

韩秀秀

(中国矿业大学哲学研究所, 江苏徐州 221000)

摘要:雪峰义存是中国禅宗史上著名的禅师, 他上承慧能、青原行思—石头希迁法系, 下启云门、法眼两宗。他广弘佛法、开设道场, 形成了自己独特的修行法门, 其禅风如霹雳弦惊, 别具一格, 对于唐末禅宗在南方的发展做出了卓越的贡献。他要求僧众“肃严其行”, 遵守戒律; 教化僧众时采取棒打、喝骂等接机方法; 倡导“无心无求”、“自性自悟”的修行方法; 以“即心是佛”、“见性是佛”为佛法核心思想。

关键词:雪峰义存; 戒律; 棒喝; 修行方法; 禅法思想

雪峰义存禅师(822-908), “义存”是师法号, “雪峰”为师弘扬禅法所住山名。禅师俗姓曾, 泉州南安人, 家族世代信佛, “自王父而下, 皆友僧亲佛, 清净谨志。”^①禅师自小即在佛法熏陶下长大。襁褓中时, 听到钟梵声音, 见到幡华像设, 都为之动容。可见义存禅师与佛家因缘深厚。禅师17岁时即正式落发剃度, 28岁往幽州宝刹寺受具足戒, 32岁开始自己的游方生涯, 44岁彻底大悟, 49岁始在雪峰开山演教, 自此道隆雪峰, 名扬海内外。天下禅者, 莫不归往。义存禅师安然示寂于梁开平二年五月二日夜, 世寿87岁, 僧腊59年。义存禅师先精修戒律, 后专心参禅, 最后在德山悟道, 是戒与禅完美融合的典型。在当时有“北有赵州, 南有雪峰”的赞誉, 且下开云门、法眼二法系。

义存禅师的禅法思想自六祖慧能一脉而来, 慧能禅法主要通过怀让—马祖道一和青原行思—石头希迁两大法系传承, 雪峰义存禅师为行思系的第六代传人。“达摩六叶止于曹溪, 分宗南北。德山则南山五叶大师, 嗣之今六叶焉。”^②慧能禅法核心思想是“识心见信, 顿悟成佛”, 义存禅师在继承前人大师的基础上, 在禅法表达和开悟僧俗上也开创了自己的方式方法。

一、“肃严其行”的戒律要求

根据《雪峰真觉大师年谱》记载, “师年八十, 是岁闰六月初十日, 师将条件住持及僧行规制以示徒众。”^③义存禅师在其耄耋之年还制戒律以示僧众, 可见他对禅宗戒律的重视, 他之所以如此重视戒律是有其客观背景的。义存禅师12岁时, 跟随父亲游玩莆田玉涧寺, 见到庆玄律师, “遂拜曰, 我师也”, 父母遂其心意, 把他留在了寺中。义存禅师在庆玄律师处, 一待就是13年, 这十几年, 他潜心修行, 对戒律更是有了非常深入的研究, 他游方参学时“自是不寻讲律,

作者简介:韩秀秀, 女, 中国矿业大学马克思主义学院哲学研究所研究生, 研究方向: 中国哲学。

^{①②} 黄滔:《福州雪峰山真觉大师碑铭》//《全唐文》卷826, 中华书局影印本, 1983年, 总第8706、8702页。

^③ 林弘衍编:《雪峰真觉禅师年谱》//《卮续藏经》第69册, 第101页。

唯访宗师”^①。另外，与他师承德山也是有关系的，德山精研毗尼，重视戒行。再者，当时正处于唐末五代乱世，佛教衰败颓唐之时，为挽救乱世和佛教自身，强调和重视戒律是很有必要的。因此，义存禅师在宣扬佛法时就非常注重戒律思想，曾制有《师规制》。

从《师规制》中我们可看出，义存禅师认为僧徒要“先效轨仪，肃严其行”，首先要遵守佛门戒规，整肃言行，只有做到这些了，才谈得上继续学习佛法，探寻佛教真理。又谈及寺院管理需依法而行，“大约事无大小，皆归住持”。为避免争斗，使僧众供奉一主，以期达到心安人和，不失其绪。“义存禅师的戒规内容包括收徒、寺产、养护、经忏、行脚、惩戒等，涉及丛林寺僧修行生活的方方面面。”^② 养护老弱病残，充分体现佛门即使在乱世也不改其平等的终极关怀理念。在惩戒僧众上，也慈悲为怀，争取宽大处理，“僧行有过，轻重量罚。既非知事，不许辄行杖木，令人不安。”^③ 笔者注意到寺庙竟然可以置办私产，据现代学者余英时考证，“在南北朝至安史之乱之前，中国佛教在经济方面主要靠信徒的施赐（包括庄田）、工商业经济经营以及托钵行乞等方式来维持。安史之乱以后，佛教大多失去了富族、贵人的施舍，佛教徒走向了自食其力的道路。”^④ 恰逢乱世，丛林龙蛇混杂，具有变革意味的百丈清规应运而生。百丈怀海禅师从禅门丛林生活实际需要出发，博约折中，随宜制律，不立佛殿，只树法堂，别立禅居，规范僧行，禅宗寺庙开始远离律寺而独立存在。义存禅师深受百丈清规影响，根据实际需要，制定戒律，约束僧众。

义存禅师临终前仍念念不忘规劝弟子们遵守戒律。他在《师遗戒》中，劝诫弟子们在自己圆寂后，“不得别造坟塔，不得设灵筵，不得持孝服，或有戴一尺布，下一滴泪，此非沙门。非我眷属，况更哭苍天，但为俗态，颇辱宗门。或有不遵，依法摈逐。”并再次提到，“先师住持规制，奉宣下降帖命，准元条件施行，不许各度童行，私置田业，擅泥锅铛，仍别众食，寄附常住、庄舍典质营转等事，准此禁断者。”^⑤ 从禅宗祖师道信、弘忍时期开始，“四仪皆是道场，三业咸为佛事”的禅学思想即出现。安史之乱后，禅宗为适应时代要求，真正开始提倡僧众从事生产劳动，垦荒耕田，以解决山间僧众的生存问题，并把劳作当成坐禅修行的不可或缺的重要部分。发展到雪峰义存禅师所处的唐末、五代十国，僧众置办私产、霸占寺庙田产之风盛行，导致僧侣间矛盾重重，义存禅师为解决此种情况，制定戒律，禁止僧众私置田产、离别众食、经营买卖等行为。

二、棒打、喝骂、反问等接机方法

义存禅师32岁时，辞别父母开始自己游方生涯，号称“三登投子，九上洞山”。可惜义存禅师与洞山机缘不够契合，于唐懿宗咸通二年，40岁时，离开洞山，前往湖南武陵德山宣鉴禅师处寻禅问法。师问德山：“从上宗乘中事，学人还有分也无？”德山打一棒，云：“道什么？”^⑥ 师此时豁然，如桶底脱相似。义存禅师在德山棒喝的禅机指引下豁然开悟，开悟后还需修炼，方能至大悟境界。咸通六年，义存禅师44岁，与师兄岩头禅师路过澧州鳌山镇，被大雪阻隔道路，寄宿在此。在鳌山，义存禅师与岩头禅师进行一番问答棒喝后，彻底开悟，见自本真之性。

① 《祖堂集》卷7，北京：中华书局，2007年，第345页。

② 杨增文编：《雪峰义存与中国禅宗文化》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第128页。

③ 《雪峰清规》//《雪峰志》卷8，南京：江苏广陵古籍刻印社，1996年，第6-8页。

④ 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第458页。

⑤ 《雪峰遗戒》//《雪峰志》卷8，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1996年，第8页。

⑥ 林弘衍编：《雪峰真觉禅师语录》卷上//《卮续藏经》第69册，第87页。

据传，棒法由德山宣鉴禅师（782-865）创立，喝始于下开临济宗派的临济义玄禅师（?-866），故以“德山棒、临济喝”并称。其实，禅宗棒喝并不始于德山和临济。禅宗参禅悟道通常用问答方式，语言中暗含佛理玄机，俗称打机锋。棒喝则是特殊的禅门机锋，依托于语言，却又隐含别样玄机。棒打喝骂可追溯到比德山宣鉴禅师和临济禅师还早百余年的马祖道一禅师（709-788）。据《景德传灯录》卷6载，洪州百丈山怀海禅师（749-814）参见马祖时把拂子挂在原来的地方，马祖见状便喝。后来怀海禅师回忆说自己被马祖一喝，直得三日耳聋眼黑。棒打也见于马祖。《景德传灯录》卷8载，石臼和尚第一次去拜访马祖时，马祖问：“什么处来？”石臼说：“乌臼来。”马祖又说：“我有七棒寄打乌臼，你还甘否？”^①可见马祖已有用棒打和尚使其悟道的行为，棒喝也成为启发禅思的重要方法。雪峰义存禅师在继承前人接机方法上，又有自己的创新之举。

义存禅师在表达禅法上，“骂”也是他常用方式。“问：‘如何使西来意？’师云：‘青天白日寐语作么？’”“问：‘宝剑悬空时如何？’师云：‘这没头汉！’”^②义存禅师不仅骂跟随他学习的僧众，同时还骂三世诸佛及三藏典籍文字。“三世诸佛是草里汉，十经五论是系驴橛，八十卷华严经是草蓐头搏饭食言语，十二分教是虾蟆口里事，还知么？所以道，如今千百人中，若有一人大肯与我做驴驼物，供养他有什么罪过。”^③“三世诸佛不能唱，十二分教不能载，如今嚼涕唾汉争得会？”^④斥骂三世诸佛及三藏典籍的目的是要让学人彻底扫尽一切情见执著。^⑤

另外，反问亦是雪峰义存禅师接引学人的方式。如《语录》记载：“问：‘如何是者里事？’师云：‘是什么？’”“问：‘百不思时如何？’师云：‘又向阴界里作么？’进云：‘向后作么生？’师云：‘又打过作什么？’”^⑥

密宗甚至采取“欢喜佛”男女性交的方式来参禅悟道，所以说佛性无处不在，参禅无所不可。禅宗非常重视僧侣的自性自悟，众生不知自性是佛，不知心内求法，生生世世执迷于心外之物，向外求佛求祖，希贤希圣，以至于被表象所迷，愈求愈远，终而背道而驰。棒喝、反诘、打骂等接机方法，可助人破除执相，警示学人从世俗思维模式中解脱出来，直指本心，心即是佛。

三、“自性自悟”的修行方法

义存禅师上承慧能—青原行思—石头希迁—德山宣鉴的禅法世系，以“以心传心，不立文字”为传法宗旨。人人皆有清净本性，修行求道要靠自己。据《语录》记载，他曾启发门下弟子说：“菩提达摩来道：我以心传心，不立文字，且作么生是诸人心，不可乱统即便休去。自己事若未明，何处消得许多妄想，时中无汝安身处。便见凡见圣，有男女僧俗、高低胜劣，大地面前吵吵地铺沙相似，未曾一念暂返神光。流浪生死，尽劫不息，大须惭愧，各自努力。”^⑦禅宗倡导“以心传心”，引导僧众体悟自身本有的清净佛性，“随身自足，不希外求”，以期顿悟自性，达到解脱。德山也曾说：“仁者，莫用身心，无可得。只要一切时中，莫用他声色……一念不生，即前后断际，无思无念，无一发可当情。莫取次用心，万劫千生轮回三界，皆为有心。何故？心生则种种法生，若能一念不生，则永脱生死。”^⑧义存禅师继承德山禅风，认为众生皆有佛性、皆是佛祖，妙悟只在一念之间。以无所用、无所为、无所求之心参禅，自性自悟、自觉自

① 道原著，顾宏义译注：《景德传灯录译注》卷8，上海：上海书店出版社，2010年，第514页。

②③④⑥⑦ 林弘衍编：《雪峰真觉禅师语录》卷上//《卍续藏经》第69册，第74、72、72、73、72页。

⑤ 杨增文编：《雪峰义存与中国禅宗文化》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第61页。

⑧ 《联灯会要》卷20//《卍续藏经》第136册，第379-380页。

成。

《语录》卷下记载了闽王向义存禅师寻求修行方法的几段对话：“大王本性自具足，亦不用求，切须自救，无人相为，山僧救大王不及，山僧爱念众生，犹如赤子。遇缘即随方便度众生，若作佛，应须自度，若悟了一真如性，不在多言。”^①“愿大王但于自身观瞩本性，若见了，一切自通。诸佛诸祖师玄旨，皆自识得真实，乃至一切假号名字亦自识得。”^②“大王，志心听取佛法开示，悟入此门。此门无形无相，幻化空身是大王法身，知见了，亦总是大王本源自性天真佛也。遍虚空界，无一切色声香味触法处得其自繇。无长短方圆，随一切物见，名大事因缘出现于世，亦名无心可名。亦名一念归空界。无形无状，是无心也。大王既知了心，心如木如石去。久久忘缘去，莫起善恶量思，一切如常去。”^③

无形、无相、无心、无名的“无”是寂然不动的清净本性。所以不管是梁武帝还是闽王求取功德之心，本身就是心外求法，而外在的一切事物，皆是变幻无常、虚假不实的。闽王所问的“朕今造寺、修福、布施、度僧，诸恶莫作，众善奉行，如此去，还得成佛否？”义存禅师的回答是“不得成佛”。善事虽不能使人成佛，却可“得天生报，得福寿报”。所以“转凡成圣，不是小小之事，悟即刹那间，不悟尘沙劫。”^④一念悟，自性即明，刹那成佛；一念迷，自性迷失，陷于尘沙劫中，得轮回生死之苦。义存禅师劝诫闽王成佛“切须自救”、“应须自度”，“何名自性自度，自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性，将正见度。既悟正见，般若之智，除却愚痴迷妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度，烦恼来菩提度，如是度者，是名真度。”^⑤“于自身观瞩本性”，若见，则一切自通。禅宗宣扬“淡水砍柴皆是妙道”，“平常心是道”，“行走坐卧”一切日用生活皆是修行。佛家依缘生之理主张无我，有我执则生烦恼、贪嗔吃，强调人生苦难的根源不在外境，而在内心，所以要回归本心，“本性自有般若之智”。义存禅师向闽王传授佛心印，明确告诉他，佛性就在本心，莫向身外索求，以无所用、无所求之心修禅，达到自修自悟、自觉自成、即心是佛的至高境界。

四、“即心是佛，见性是佛”的禅法

迷与悟，成佛还是芸芸众生，都在一刹那间完成，所以说“明心见性”、“心即是佛，见性是佛”。闽王曾问义存禅师，诸佛并达摩祖师所传心印为何？“且祖佛已来，究竟修何因果，乃得成佛。”禅师回答他为“须是见性，方得成佛”。那何为见性呢？师答道：“见自本性，无物可见，此是难信之法，百千诸佛同得”。义存禅师接着说：“大王，大藏教中，一切经论，千般万般，祇为一心，祖祖相传一心。但山僧为大王说此事，未可造次，指示真性，大王，缘此事。”^⑥闽王提出了涉及禅宗得以成立的根本问题，而义存禅师以精炼简洁的四个字来回答：见性是佛。《坛经》说：“我心自有佛，自佛是真佛”，“见自本性，即得出世”，众生的自性与本性就是佛的本体，只要回归本性，即可成佛。

义存禅师或者说禅宗的所说的“心”，是人的心理活动、主观精神，是具体的，不是抽象的。作为本体的自心，被称为本心，它指心的本来状态，本心是众生与佛共有的，他也是宇宙的本心。“不识本心，学法无益”，“若识本心，即得解脱”，提倡人心的自我回归。“性”与“心”密切相关，甚至与作为本体意义上的心可混用。所谓本性，是指固有的德性，即众生本来就具有

^{①②③④⑥} 林弘衍编：《雪峰真觉禅师语录》卷下//《卍续藏经》第69册，第79、79、79、78、79页。

^⑤ 蓝吉富编：《坛经》敦煌本//《禅宗全书》第37册，北京：北京图书馆出版社，2004年，第298页。

的般若智慧。本性是自由无碍的，众生之心若能见诸自我本性，便可脱离世俗、解脱成佛。《坛经》说：“识心见性，即悟大意”、“识心见性，自成佛道”。明了诸法都由心生，自心即是佛，若能彻悟自心，则达到佛的境界，将万法皆通。见性指发现自身本有的佛性，自性本是佛。明心与见性是相通的，只有明心才能知佛性本有，而也只有见性才明了自身本是佛。

岩头禅师曾与义存禅师说：“他后若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去。”义存禅师“言下大悟”。佛法从自己心胸流出，非重外来，“心即是佛”。“不是风动，不是幡动，是仁者心动”。义存禅师对闽王说：“悟入此门，此门无形无相，幻化空身是大王法身，知见了，亦总是大王本源自性天真佛也。”大王本源自性即是真正的佛。义存禅师接着又说：“大王即今既知，即今是佛。此是百千诸佛妙门，百千三昧门，百千智慧门，百千解脱门，一切神通妙用门，尽大方寸。周遍法界，俱在大王心。本来自在，无有三界可出，无有菩提可成。大道虚旷，大王，今既已知本性，一时放下，并不得起别生丝发许也。”^①大王既知本性，一切神通妙用都在大王心中。义存禅师为天下苍生，把佛法心印传与闽王，希望他以佛教治理国家，安定人心。闽王也没有让义存禅师失望，在他执政闽地期间，以民为本，轻徭薄赋，省刑惜费，鼓励垦荒，倡修水利，发展海外贸易，兴学重文，招纳中原名士，使福建成为当时全国比较稳定繁荣的地方，被誉为“文儒之乡”。因此他也被后世称为“开疆闽王”。^②义存禅师也在闽王王审知的大力护持下，高树法幢，接引各地前来参学拜佛的僧众，使得青原行思系法脉大兴。

(责任编辑：林日杖)

^① 林弘衍编：《雪峰真觉禅师语录》卷下//《卍续藏经》第69册，第79页。

^② 杨增文编：《雪峰义存与中国禅宗文化》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第84页。

深耕在地、交流两岸

——高雄大社青云宫的艺文公益事业与两岸交流活动

罗景文

(台湾中山大学中国文学系, 台湾 台北)

摘要:说到台湾的神农大帝信仰,便不能不提到有“南青云、北先嗇”之称的高雄市大小区青云宫。为回馈地方、深耕在地,青云宫透过自身所成立的“道教图书馆”来进行小学儿童课辅班、读经班、神农鼓队等公益服务活动。每逢神农大帝寿诞,青云宫与地方政府和民间社团共同举办盛大的“炎帝神农丰盛季”及“鼓阵锦标赛”,透过宗教祭典与鼓阵比赛,以及新颖的农民市集、中医义诊与各项文艺观光活动来凝聚信众对于神农大帝的信仰认同。除了在地行动、深耕地方之外,青云宫也积极拓展两岸宗教文化交流。相关活动始于2006年前往大陆进行宗教文化交流,2010年则扩大参与“海峡两岸炎帝神农文化祭”。此外,庙方也与大陆共同筹办“2015神农大帝祖庙圣驾台湾巡境赐福活动”。可见,无论是深耕在地,还是两岸交流,青云宫在推动神农信仰上的用心、努力及热情,我们还可从中观察相关活动背后的文化权力网络、经营策略、社群互动等等。

关键词: 神农信仰; 大社青云宫; 丰盛季; 鼓阵竞赛; 两岸交流

一、前言

说到台湾的神农大帝信仰,便不能不提到“南青云、北先嗇”之称的高雄市大小区青云宫。康熙36年(1697),黄发(1668-1710)自福建泉州府南安县渡海来台,随身奉有神农大帝神像一尊,此像即为目前青云宫中的神农大帝二祖开基神像。神农大帝一开始是属于黄家人私自供奉的神明,但因神迹显赫,逐渐取得当地民众的信仰认同,倡议立庙奉祀。嘉庆元年(1796)建立“青云宫”。根据卢德嘉(1855-1899)于光绪20年(1894)《凤山县采访册》中的记载:“一在篱仔内庄【观音】,县北十九里,屋八间【额青云宫】。嘉庆十二年,洪廷锦重建。”从记载中可知青云宫建庙历史甚早。

青云宫在台湾神农信仰的特色有二:一是众多的分灵子庙,许多邻近乡镇村落之神农庙多自本庙分灵而出,香火鼎盛的青云宫可说是高雄地区神农信仰的祖庙。^①另一项特色是青云宫颇具规模的南巡大典,神农大帝巡境以“南巡大典”为主,原巡狩当地十三庄,2012壬辰年南巡暨晋香大典更增至三十庄,神轿、艺阁、阵头及随香信众之规模可谓盛况空前。

除了各种定期与不定期的宗教信仰活动之外,青云宫亦着力于公益事业、艺文活动与两岸交

作者简介: 罗景文,男,台湾中山大学中国文学系助理教授、博士研究生,主要研究方向是汉文学、民间文学。

^① 根据余玟慧的研究,高雄地区从大社青云宫分灵出去的子庙,一共有以下数座:乌松区大华村青云宫与梦里村琅环宫、大树区大坑村青云宫与九曲村神农宫、凤山区文衡里神农宫与文山里文农宫、梓官区智蚶村青龙宫、楠梓区凤屏宫。详见余玟慧著:《高雄县神农大帝信仰之研究》,台南大学台湾文化研究所硕士论文,2010年,第101页。



图1 青云宫今日之庙貌（李志雄提供）

流。为回馈地方、深耕在地，青云宫透过自身所成立“道教图书馆”来进行小学儿童课辅班、读经班、战鼓队等公益服务活动。每逢神农大帝寿诞，青云宫与地方政府和民间社团共同举办盛大的“炎帝神农丰盛季”及“鼓阵锦标赛”，透过宗教祭典与鼓阵比赛，以及新颖的农民市集、中医义诊与各项文艺观光活动来凝聚信众对于神农大帝的信仰认同。除了在地行动、深耕地方之外，青云宫也积极拓展两岸宗教文化交流，相关活动始于2006年7月29日至8月3日前往大陆进行宗教文化交流，参与炎帝神农祭祀大典，以及炎帝神农文化论坛及研讨会。2010年则扩大参与“海峡两岸炎帝神农文化祭”。除此之外，庙方也与大陆共同筹办“2015神农大帝祖庙圣驾台湾遶境赐福活动”。

目前关于台湾神农信仰及其文化的研究，多集中于庙宇类型和历史沿革、神农信仰的发展与变迁、祭祀空间及其祭拜方式、其信仰与传说之间的关系、药签的特色及其文化意涵等方面，^①较少关注到神农庙宇在举办艺文活动、办理公益服务事业，以及两岸进行交流时，背后所蕴含的

^① 举其要者，如（1）钟宗宪：《炎帝神农的神话传说与信仰》，辅仁大学中国文学研究所硕士论文，1992年。（2）彭衍纶：《神农故事研究》，《中国国学》第25期，1997年，第155-171页。（3）谢贵文：《论后劲凤屏宫的神农信仰》，《高市文献》第19卷3期，2006年，第117-130页。（4）施保夙：《台湾神农信仰研究》，台南大学国语文学研究所国语文硕士论文，2007年。（5）许徽林：《神农大帝信仰空间之研究——以云林县东势乡为例》，南华大学环境管理研究所硕士论文，2007年。（6）余玟慧：《高雄县神农大帝信仰之研究》，台南大学台湾文化研究所硕士论文，2009年。（7）李宛春：《台湾神农信仰研究——以三重先啬宫为例》，中央大学中国文学研究所硕士论文，2010年。（8）东昶志：《台湾神农信仰的发展研究》，辅仁大学中国文学系硕士论文，2012年。（9）吴彦锋：《苗栗县公馆乡五鹤山五谷宫传说试论》，《东吴中文研究集刊》第21期，2015年，第35-55页。

地方感、社会变迁、权力网络、社群互动等方面。^①因此,笔者试图透过青云宫办理的社会公益活动、“炎帝神农丰盛季”和“鼓阵锦标赛”,以及青云宫与大陆进行神农信仰文化交流时的状态,进一步讨论青云宫着力于“深耕在地”“交流两岸”等活动的面貌与特色,藉以说明青云宫在推广神农信仰上的努力与热情,并观察相关活动背后的文化权力网络、经营策略、社群互动等。

二、道教青云宫图书馆所举办之艺文活动及公益服务事业

提到青云宫的社会公益服务事业及文化活动,就不能忽略“道教青云宫图书馆”的重要地位。1992年6月,图书馆开始筹备,后经青云宫董监事会通过,于同年10月7日正式开馆,全名为“道教青云宫图书馆”。在筹备期间高雄道德院提供大量道经善书,地方人士也热心捐款赞助,使馆藏图书日渐丰富。第一任馆长为柯安正先生、副馆长为李志雄先生(任期均为1992年8月1日-1994年8月31日)。1994年9月1日起则由李志雄先生担任馆长至今,他亦为青云宫董监事会委员。道教青云宫图书馆主要的工作项目可分为三类:

首先,是典藏图书,其馆藏可分为七大部:1. 道教部:主要有各类道教经典、科仪规范解说、诸神或神仙传略、道教及道学研究丛书、青云宫沿革、神农大帝传略等图书。2. 中医部:主要有各类中医药古籍、草药图录、中药及中医辞典等图书。3. 宗教部:以佛教图书为主,兼及道教之外的其他宗教或民间信仰等图书。4. 儿童部:由于图书馆另设有课辅班,儿童丛书主要有东西方童话故事、中外历史故事及名人传记等图书。5. 台湾文化部:主要有各地方志、民间信仰、传统习俗等图书。6. 中国文史部:主要有各朝代史书、书目档案、出土文物文献、哲学经典等图书。7. 综合丛书部:主要为大型百科全书。就馆藏特色来看,道教青云宫图书馆主要以收藏道教典籍、道教道学相关研究数据、宗教信仰图书为主,为一小型搜集专门主题之数据的图书馆。

其次,就艺文活动来说,青云宫图书馆主要进行的工作有以下数项:1. 设有文物馆,保存庙内与其他宫庙赠送之文物。2. 编印出版道教与神农信仰出版物,如《顺天圣母陈奶夫人圣传》《认识神农大帝与道教》《史贻辉道长善言修辑录》《神农大帝灵签修辑录》《道教基本教材》五本。3. 举办年度文化季活动,1997年适逢神农大帝金身来台300年,庙方为纪念此一重要时刻,特地举办“青云宫神农大帝金身来台开基三百年文艺活动”(10月25日),相关活动即由图书馆规划,中有道教讲经、道教音乐演奏会、书法比赛、写生比赛、民俗艺术(如捏面、画糖、剪纸)等艺文活动,另有热闹刺激的剖甘蔗比赛,整体活动吸引近4000人参加。^②1999年之后,每年神农大帝圣诞均有庆祝之民俗艺文活动。为了让人们更了解神农大帝的功绩,也为了让人们重新认识大社多元丰富的农特产品与观光资源。庙方于2006年5月17至23日神农大帝圣诞(农历4月22-26日),举办年度文化季活动,成为大社地区结合宗教、民俗、艺文、地方

^① 稍有触及此议题者,有吴政霖:《都市化下的庙宇:日治时期以来先啬宫神农信仰与地方人群的互动关系》,《史徽》第11期,2015年,第41-57页。然该文实为吴氏硕士论文之绪论,提出一些想法,但未就此议题开展论述。另外,张景棠、陈业宏、邱景星三人曾发表《炎帝神农信仰节庆活动发展策略之研究——以青云宫神农丰盛季为例》,真理大学体育教育中心、真理大学通识教育中心主办:“2016真理大学优质通识教育研讨会”。此文为作者于2014年农历四月青云宫神农丰盛季期间,针对青云宫总干事、执事人员及专门研究义民文化信仰的学者与地方文史工作者共13位,进行访谈及问卷调查,将所得结果分为四大方面:“活动内涵”、“活动主题”、“媒体营销”及“公部门态度”,各项之下又再细分相关因子。问卷结果其中以“活动内涵”及“公部门态度”这两项策略面最为重要。唯此文着重于问卷分析,并未着墨在活动发展的时空脉络、人群互动、地方意识等议题。

^② 详见高雄县大社乡三奶坛青云宫编印:《道教基本教材·青云宫沿革志》,第8-9页。

特产之重要盛事，活动时间也从本来的三天扩大为一个星期。^①然而，随着时代及环境的变迁，新颖多元的活动内容较容易获得青睐，也较能汇聚人气、吸引目光。因此，青云宫于2011年开始交由专业活动办理业者（公关营销公司）规划活动，不再由道教青云宫图书馆负责，但仍协助办理相关活动事宜。

再次，就社会公益服务事业来看，道教青云宫图书馆主要进行的工作有：1. 每年度发放救济金，低收入户每户新台币1600元。2. 举办儿童道学研习营，图书馆分别于1998年、2001年、2006年、2007年举办，课程及活动计有“认识道教”“道教基本教义教理”“道教经典介绍”“认识神农大帝与三奶夫人（顺天圣母）”等课程，以弘扬正统道教观念，以及神农大帝慈悲济世的精神。3. 设立课业辅导班，2007年9月筹备，11月27日正式开办，每半年为一期。学童多来自单亲、隔代教养与低收入户家庭，需透过学校老师申请，并由馆长进行家庭访问以确定资格。至2016年8月，共有307人次接受课业辅导。4. 成立神农书香园读经班，2008年8月筹备，9月5日正式成立。参加对象为幼儿园及小学学童，读经内容有《清静经》《道德经》《太上感应篇》《神农大帝宝诰》《大学》《中庸》《论语》《弟子规》《三字经》《朱子治家格言》等等。至2016年8月，共有900人次参加读经班。自2009年起，图书馆逢神农大帝圣诞举办“神农金鼎奖读经比赛”，参加对象为幼儿园与小学学生，以鼓励儿童阅读经典，并培养运动家精神。5. 成立神农鼓队，于2010年12月2日正式成立，招募对象以课辅班学生为主，有兴趣者亦可参加。神农鼓队常于庙方重要活动时演出，如神农大帝圣诞、神农文化季、国内外贵宾至青云宫参访时亦以表演欢迎，凡此时均为神农鼓队大显身手之际。

藉由上文的说明，我们可以了解到，“道教青云宫图书馆”并非只是青云宫用以典藏图书及文物的硬件设施，更有持续长时间的行动力，在课辅班、读经班、神农鼓队师生深耕地方，共同推动青云宫的艺术活动与社会公益服务事业，使神农信仰与艺文、公益活动紧密结合，让信仰更能走入人心，带来安定的力量。

三、从“神农文化季”到“炎帝神农丰盛季暨鼓阵锦标赛”

如上文所述，2011年青云宫神农文化季交由专业活动办理业者规划活动，其活动名称为“2011大小区神农文化季·百年好运”，相关活动计有：“发光发热·动感大社”（小区才艺表演）“民歌之夜”“舞动大社·百年好运”“新兵日记·逗热闹”（人气歌手演员到场表演）“平安宴”“友宫庙祝寿”“传统阵头巡街”“平安福袋”“2011神农文化季闯关活动”等节目。现场活动的确吸引众多人参与，但却缺乏整体性和延续性的活动主轴，大多以歌舞节目进行活动串演。以当红歌手艺人吸引人气，虽然能带动活动高潮，具有娱乐性和趣味性，却也容易耗费大量经费，排挤其他活动项目。而在活动结束后、人潮散去之后，又是否真的能让人认识与认同神农精神与信仰文化，又能否如预期目标所说的促进地方经济发展、观光开发……这也是台湾许多民俗节庆活动所面对且需要克服的问题。

随着公部门的扩大支持，地方人士、企业团体、大学院校等各种团体与资源的加入与汇集，

^① 根据《道教基本教材·青云宫沿革志》的纪录，2006年神农大帝圣诞为青云宫“第一届神农大帝文化节”，中有道教音乐演奏会、才艺表演、阵头表演、祝寿法会、过七星平安桥等活动。2007年改名为“第二届神农文化季”，增加艺文及民俗活动项目，计有道教音乐演奏会、才艺表演、掷筊比赛、剖甘蔗比赛、平安绕境活动、阵头表演、祝寿法会、祝寿三献礼大典、过七星平安桥活动。详见第16、17-1、17-2页（原页码如此）。另外，青云宫于2000-2004年之元宵节（前）曾举办猜灯谜、彩绘灯笼、放天灯等活动，详见同书第11-15页。

青云宫庙方开始思考,如何运用民俗信仰与节庆活动来整合神农文化与地方特色,连结地方产业,形成特殊之民俗节庆活动的品牌形象。当时透过实践大学观光管理学系张景棠教授居中牵线,促成青云宫与台南大学体育学系、义守大学休闲事业学系等大学院校系所合作,共同规划神农大帝圣诞庆祝活动。他们首先面对的问题是要如何确定活动名称、定位活动主轴,以整合当地多元丰富的民俗信仰、艺术文化、地方特产及小区之活动,并展现在地文化之独特性与创意。几经讨论,众人试从神农大帝之功绩与信仰文化的根源中寻求灵感。

后来发现神农功绩在音乐方面,除了传说中的制作乐曲,以及“削桐为琴,练丝为弦”之外,尚有“神农作鼓”的说法^①,而鼓刚好也是各种宗教仪式、民俗艺阵中常见的伴奏乐器。以鼓阵比赛作为活动主轴不失为可行的办法,鼓阵竞技不仅有着强烈的竞赛性,也具有浓厚的表演性质和观赏价值。鼓阵竞赛就如同许多民俗阵头竞技一样,在一波波“拼阵”“拼高下”的过程中逐步推升庆典的热闹气氛,同时也在“输人不输阵”中激发团队凝聚力和荣誉感,其顽强不懈的气势正是吸引人们驻足观赏的原因,也为活动带来许多可看性。这个新的想法经董监事会同意之后,庙方决定将原有的神农文化季活动,改为“2013 大社采风暨炎帝神农丰盛季”,同时举办“第一届鼓阵锦标赛”。相关活动除了鼓阵(战鼓、创意鼓术)锦标赛之外,另有多项表演节目(竖琴、东华皮影戏、小区成果展演)、亲子闯关游戏、文物静态展览、中医咨询、草药介绍、免费癌症筛检、神农市集等活动。

2013年神农丰盛季和鼓阵比赛在初试啼声之后,反应热烈,颇获好评,庙方陆续举办神农丰盛季及鼓阵锦标赛至今(2017)。2014年则更名为“2014 炎帝神农丰盛季暨第二届鼓阵锦标赛”,并设计竞赛标语(slogan)为“鼓阵威天·响青云”,颇有与内门宋江阵、前镇戏狮甲分庭抗礼的姿态,这的确也是主办单位积极展现的企图,希冀能成为高雄市乃至于台湾之指标性的民俗节庆活动^②。就笔者目前所拥有的较为完整的资料来看,在“2015 炎帝神农丰盛季暨第三届鼓阵锦标赛”,就以活动主题“大社采风神农丰盛季”来连接所有的活动或节目,其概念可用下图表示:^③透过完整的活动主题,将原本各自独立,甚至是零散的活动串接一起,形成比较明确的活动主轴,而非只是多项节目的轮番汇演,既有各自对应的目标,又能互相搭配,以呼应整体活动重心。丰富多元的活动内容,正好给予参与者多样化的丰富体验,能感受到活动所具有的宗教性、艺文性、在地性、趣味性、娱乐性、可看性,体会到民间信仰的丰盛之生命力。“2016 炎帝神农丰盛季暨第四届鼓阵锦标赛”延续这个概念,在原有的内容上,新增了“公益大社”活动主题,即“捐血、公益义卖活动”。^④但在甫落幕的“2017 炎帝神农丰盛季暨第五届鼓阵锦标赛”,却未延续过去的活动主轴,在计划书里仅有主要活动的规划说明。^⑤同样地,在活动海报上,也见不到祭祀神农的三献礼大典及祝寿法等宗教活动的预告,而是重点标明能吸引人潮、汇

① 【明】朝罗欣:《物原·乐原》曾云:“神农作鼓。”转引自戴宁:《中国打击乐研究——古代鼓的起源与分类》,《交响——西安音乐学院学报(季刊)》1997年第4期,第9页。另外,关于制鼓之起源又有圣人、黄帝、伊耆氏等人所制之说法,同见第9页。

② 笔者要进一步说明的是,鼓阵锦标赛并非传统的民俗活动,而是与民间信仰神农圣诞结合,并从神农功绩传说(传统)中寻求活动元素而新创的鼓艺竞赛。

③ 详见《2015年大社采风神农丰盛季活动计划书》,财团法人高雄市大小区青云宫,2015年,第2-3页。

④ 详见《2016年大社采风神农丰盛季活动计划书》,财团法人高雄市大小区青云宫,2016年,第2-3页。

⑤ 详见《2017年大社战鼓神农丰盛季·采风活动计划书》,财团法人高雄市大小区青云宫,2017年,第3-7。主要活动为“小区之夜晚会”“太鼓锦标赛”“创意鼓术锦标赛”“战鼓锦标赛”。



图2 “2015 炎帝神农丰盛季暨第三届鼓阵锦标赛”活动规划图

聚人气的各种节目^①，多了不少体验性的活动，增加欢庆热闹的嘉年华气氛，使原本的宗教色彩被淡化，唯在邀请函上尚能见到神农大帝圣诞信仰仪式的足迹。

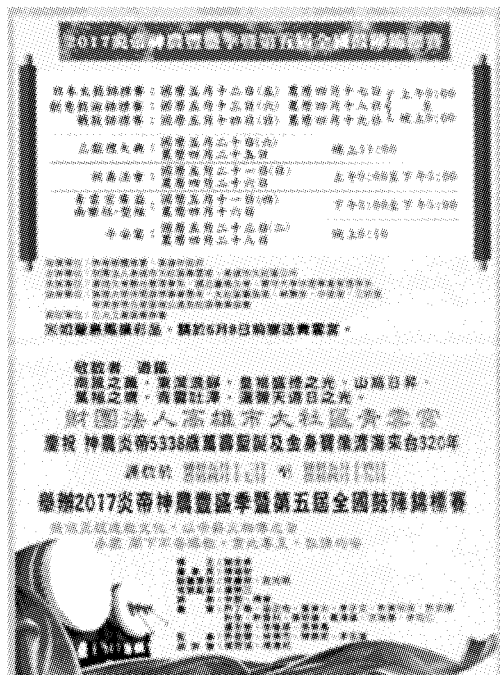


图3、图4 2017 年炎帝神农丰盛季暨第五届鼓阵锦标赛的活动海报和邀请函（青云宫、多澄国际有限公司提供）

^① 在活动海报上宣传的舞台活动有“日本太鼓锦标赛”“创意鼓技锦标赛”“战鼓锦标赛”“好礼摸彩活动”“西洋魔术秀”“经典巨星舞台”。外围活动则有“看表演摸彩得大奖”“战鼓打击体验”“童乐闯关游戏”“免费爱心义剪”“跳蚤市场”“商展美食小吃”“胖卡嘉年华”（造型餐车）“打卡按赞送好礼”。

四、青云宫与两岸神农炎帝信仰文化交流活动

高雄大社青云宫于2006年7月29日至8月3日开始前往大陆进行宗教文化交流,参与炎帝神农祭祀大典,以及炎帝神农文化论坛与研讨会,2010年则扩大参与,至今仍持续不断。限于篇幅,笔者选择“2010海峡两岸炎帝神农文化祭”和“2015神农大帝祖庙圣驾台湾巡境赐福活动”,来说明青云宫积极参与两岸神农信仰文化交流活动的概况。

关于两岸神农信仰文化交流活动,台湾方面多由全台主祀神农大帝之宫庙所组成的“中华神农大帝协进会”(以下简称“协进会”)^①来负责接洽动员、组织办理。2010年(庚寅),可以说是青云宫与大陆深化彼此互动的关键时刻,当时青云宫董事长陈福财先生正担任协进会理事长^②,协进会相当积极与湖北随州、湖南株州等方面联系,希望能共同举办神农大帝祭祀及文化活动,以增进两岸宗教文化交流的热度。青云宫当时便投注相当多的人力及心力,董监事委员中有多人参与活动组织及筹备工作^③,展现了参与海峡两岸共祭炎帝神农活动的热情。

“2010海峡两岸炎帝神农文化祭”活动时间为2010年8月7日至14日,共计8天,主要规划有三大活动:一是海峡两岸共祭炎帝神农(8月9日湖北随州、8月12日湖南株州),这是两岸第一次共同举办炎帝神农文化祭之大型宗教活动,活动主题为“两岸共祖,百姓祈福”,由协进会理事长陈福财先生率领来自24个宫庙的300人代表团到大陆寻根谒祖;二是第二届海峡两岸炎帝神农文化论坛(8月8日湖北随州);三是海峡两岸神农文化节(8月12日湖南株州),展现两岸各自在炎帝神农文化的民俗内涵,其中有曾夺得大专杯艺阵竞赛冠军的实践大学创意宋江阵表演,引发热烈回响。^④

除了台湾方面前往大陆进行神农信仰文化的交流之外,大陆亦时常来访,“2015神农大帝祖庙圣驾台湾巡境赐福活动”则是目前关于神农信仰大陆方面访台的最大规模。此次活动,由台湾神农大帝协进会(陈福财先生时任理事长)、湖南海峡两岸交流促进会主办,从2015年6月6日起至16日止,在台湾南北各神农宫庙展开为期11天的参访活动,这是首次神农祖庙“圣驾”巡境台湾,活动主题为“神农赐福,两岸共沐”,目的在藉由两岸共祭炎帝神农氏的活动,促进信仰与文化交流。^⑤首站抵达新北市三重先啬宫,6月15日神农圣驾最后驻蹕于高雄大社青云宫,完成将近1000公里的参访行程,共计41座神农宫庙。青云宫当晚举行盛大的欢送晚会,其中有湖南文化艺术团演出神农大帝故事,以及青云宫鼓阵比赛冠军队之鼓艺演出。

^① “中华神农大帝协进会”为台湾神农信仰重要的联谊组织,经2001年4月1日、6月30日两次筹备会,于2001年10月27日正式召开第一届第一次理监事联席会议。截止目前(2017)已有78座庙宇加入协会。

^② 任期分别是2007年10月至2010年10月(第三届)、2013年10月至2016年10月(第五届),感谢炎帝神农文史学会秘书长陈清河先生赐知,在此谨致谢忱。

^③ 在19位筹备委员会中(台湾方面),陈福财、陈清和、李志雄、庄元明、洪瑞德、许丁春、张景棠等人曾担任青云宫董监事委员、总干事,或台湾炎帝神农文史学会理事。

^④ 相关活动内容详见财团法人高雄县大社乡青云宫编印:《2010海峡两岸炎帝神农文化祭成果报告书》,第5-8页。并可参见“2010海峡两岸神农文化祭”专题报导,财团法人东莞台商育苗教育基金会官网,网址:<http://www.td-school.org.cn/tbdf/about.asp?menuid=9&subjectid=223>,检索时间:2017年7月12日。

^⑤ 台湾多有媒体或报刊针对“2015神农大帝祖庙圣驾台湾巡境赐福活动”进行相关报导,其中以中国评论通讯社“中国评论新闻网”较为详尽,有专题报导追踪相关行程。详见网址:<http://hk.crmtt.com/cn-webapp/specKind.jsp?page=1&Submit=go&coluid=9&kindid=15370#>,检索时间:2017年7月15日。



图5 青云宫董监事委员与大陆代表合影（梁秀睿摄）

五、在鼓声和掌声之后，活动型态的“变”与“不变”

以上概述了青云宫这20年来（若从1997年神农大帝金身来台300周年纪念庆祝活动算起），举办艺文公益事业与两岸交流活动的成果，相关活动大多是风光落幕，并获得多数人的肯定与喝采。然而，在热闹的鼓声和掌声之后，我们也需要进一步思考青云宫筹办艺文公益事业与两岸交流活动时影响其活动型态的因素。根据笔者的观察，造成其活动性质和内容之“变”与“不变”的因素，大致有以下二组，而每一组内部又有两个关键元素：一是活动内容的丰富与多元 VS 信仰本质的把握与展现，二是界线的跨越与打破 VS 在地意识的认同与强化。

先就“活动内容的丰富与多元 VS 信仰本质的把握与展现”此一层面来看，青云宫无论是在艺文与社会公益事业，还是在两岸交流活动中，大多采取多方面的、多角化的规划经营策略，藉以提升效益，扩大影响范围；或是筹办丰富多样的活动内容，藉以吸引目光，带来活动人潮。除了丰富的行程与活动之外，大陆方面在炎帝神农信仰上则多强调其为中华民族之始祖的地位，无论是台湾宫庙前往大陆寻根谒祖，或是像湖南株州炎帝来台巡境赐福，相关祭祀典礼都突出了两岸“同祖共祭”的概念。但无论活动多么丰富紧凑，参与的人数有多少，两岸神农是否真的同祖同源，彼此之间又是否有着历史与宗教上明确的脉络，这些活动的本质最终还是要回归神农信仰的层面。台湾民俗节庆活动常着重于参与及观光人数的多寡，及其所带来的经济产值，因此举办活动都要事先预估活动人数、推算经济效益。然而，过度追求数量高低，往往失去举办活动的本质与初衷，甚至反会对当地宗教信仰与小区文化造成冲击。至于强调两岸同源的交流活动，也因为敏感的政治因素，使整体活动有更复杂的色彩。

活力充沛的信众、民间团体与庙方总会寻求展现神农信仰文化的机会，以突显神农信仰的本质，整体活动的核心仍是信仰与祭祀。在整个活动期间以三献礼和祝寿大典最为重要。三献礼于老祖圣诞当天早子时（晚上11时）举行，青云宫全体董监事委员、炉主、政府官员和民意代表等上香致祭，在初献礼、亚献礼、终献礼中表达对神农大帝的崇敬之情，并由正一道院洪瑞德道

长（亦为青云宫董事）恭读祝文，于燔燎（焚帛、焚疏）之后完成。整个典礼在庄重肃穆的气氛之下结束，正式宣告青云宫炎帝神农丰盛季将进入高潮。三献礼仪式结束后，则开放群众分食发糕、寿桃等祭品，藉此分享老祖所赐予的福气，前来祭拜的人群往往一拥而上，不用多少的时间，这些祭品就被分食一空。于此又可见到严肃祭仪之后的欢乐、欢庆的气氛。祝寿法会当天，大殿内有道长进行祝寿科仪，在拜殿则有小法团为造桥过限（过七星平安桥）仪式操营结界，庙外则有各地友宫庙代表前来向神农大帝祝寿，亦有宫庙藉此圣诞谒祖进香请火（如高雄市大树区龙安宫），各友宫庙在拜庙参礼的过程中，便是各式神轿及阵头的大汇演，其热闹与可看性丝毫不输给鼓阵竞赛。不管何时都可见信众携来祭品、点香致祭，口中祝寿，表达对神农大帝的信仰和崇敬，祭拜之后又可过平安桥。整个仪式具有祈求平安、消灾解厄、神人同欢的意涵。

再就“界线的跨越与打破 VS 在地意识的认同与强化”这一层面来看，青云宫炎帝神农丰盛季及鼓阵锦标赛的目标，不仅仅希望当地民众能热情支持与参与，更期待吸引南部，乃至各地民众前来高雄大社欣赏精采的鼓阵比赛，同时也对神农信仰有更多的认识和信奉。这对欲建立神农信仰特色或是鼓阵特色的青云宫来说，都是一种跨越与打破地域界线，而与更大范围的观众、信众分享庆典活动的努力。至于两岸交流活动，无论是台湾方面的宫庙前往大陆谒祖寻根，亦或是大陆神农故里如湖南株州炎帝的巡台绕境，其实也是原有信仰界线的跨越与打破。透过谒祖寻根，子庙能建立与祖庙之间的内在联系，并把祖庙的灵力带回台湾，转化为自身的力量。透过巡台绕境，则将全台41座神农庙宇同样纳入祖庙与子庙的关系之中，在这大范围的“境”内，祖庙与子庙、子庙与子庙之间的差异性暂时被消解，既求同也存同。藉由这些活动，双方积极地创造或重塑彼此的关系。

不过，青云宫在跨越界线的同时，其实也不断地在凝聚小区力量、强化在地意识。举例来说，道教青云宫图书馆成立将近十年的课辅班，以及后来的神农书香园读经班、神农鼓队均是深耕在地、安定小区的重要力量。又如青云宫在丰盛季所邀请、动员的小区组织，几乎已经囊括大小小区九里，显见其动员小区的实力，其圣诞是全大社地区的整体大事，让小区居民乐于为老祖服务和奉献，增加居民参与公共事务的机会。至于青云宫所参与的两岸神农信仰文化交流活动，无论是进香或是巡境，都涉及了内部与外在信仰力量，庙宇自身及当地小区与其他宫庙、其他小区之间相互关系的再现、展演、强化或重塑等一连串复杂的机制。台湾方面的神农宫庙是清楚两者之间的差异的，而且试图在建立交流关系的同时，带入台湾独特的祭祀文化，笔者亦于前文有所讨论。而大陆方面也受到影响，在往后的“海峡两岸炎帝陵祭典仪式中，吸收融合了台湾的“加官进禄”“宋江阵”“八佾舞”。^①在湖南炎帝巡台绕境的过程，各地神农宫庙莫不热烈与祖庙建立联系，试图提升其在全台神农信仰中地位。这不仅是在全台各神农宫庙间的竞争，其实也是各地小区力量与资源的较劲。因此，我们可以看到，各地神农宫庙在迎接湖南炎帝来访，并与其联合巡境时，纷纷整合在地资源、集中小区能量，让参与其间的各神农庙宇了解该庙动员社会网络的资本，这在无形之中也强化了当地小区意识与主体性，展现有异于外来他者的特殊性与在地性。

六、结论

庙宇资产大多取之社会，因此如何定位自身的社会功能与文化意义，又如何在公共事务上着

^① 湖南省人民政府台湾事务办公室、株洲市人民政府台湾事务办公室编：《海峡两岸共祭炎帝神农》，第157页。

力施为，是很多宗教团体都会面临的问题。高雄市大社青云宫除了举办各种宗教活动之外，亦着力于公益事业、艺文活动及两岸交流，呈现出多元化、多角化经营的方式。本文即透过这些面向的观察和讨论，来说明青云宫在社会功能上的展现，并思考影响其型态“转变”与“不变”的因素，以及在这些因素相互影响、合力共筑之后，相关活动更趋复杂而多元的面貌。

经由上述的讨论，我们可以看出道教青云宫图书馆热心长年投入典藏图书、编印道教与神农信仰出版品、举办年度神农文化季活动、弘扬道学之儿童研习营、年度救济、开办小学国中课辅班、儿童读经班、神农鼓队等多项业务和工作，提供较为长期性的社会服务，对于青云宫社会公益服务形象的提升实功不可没。我们也观察到从原先的“神农文化季”，再到“炎帝神农丰盛季暨鼓阵锦标赛”，相关活动性质与内涵的转变。早期较强调民俗信仰面向、性质较为单纯的型态，后来转变为追求丰富内容，更能吸引大量人潮参与的活动为主，不再集中于民俗信仰活动，这样的转变尤其是在2011年之后委托专业活动办理业者规划时最为明显。随着各项人力与资源的加入，青云宫亟欲打造一具有完整主题的神农大帝圣诞庆典，便从神农大帝制鼓的神话中找到筹办活动的元素，因而催生出“炎帝神农丰盛季暨鼓阵锦标赛”，也以“大社采风神农丰盛季”连接所有的活动节目，而使其有一个整体性。但2013至2017这几年，不断增加能吸引人潮、汇聚人气的各种节目，增加嘉年华欢庆热闹的气氛，却降低了神农圣诞相关宗教活动的宣传，淡化了原本的宗教色彩。

在青云宫董事长陈福财先生两次担任中华神农大帝协进会理事长期间，也是青云宫积极参与并扩展两岸神农信仰文化交流活动的关键时期，尤其是在“2010 海峡两岸炎帝神农文化祭”“2015 神农大帝祖庙圣驾台湾巡境赐福活动”，投入了大量的人力和资源。不过，值得注意的是，青云宫在两岸神农信仰文化上的交流互动，并未只随着中华神农大帝协进会来进行，而是能自行寻求连结、扩展关系，展开密切的往来。^① 在分进合击之际，显见其灵活而弹性的策略。

同时不可忽视的是，大社青云宫之艺文公益事业与两岸交流活动，往往受到多种因素的合力作用，看似相互矛盾，却又相互补充。青云宫的艺文公益事业与两岸交流活动目前仍持续进行，但随着时代变迁、董监事会委员的改选、公部门的态度、大陆方面的立场，以及庙中经费的多寡，都会影响未来相关活动的筹备与举行，也会造成活动内容的一定程度的改变。因此，在热闹的鼓声和掌声之后，我们应进一步思考：在追求活动内容的丰富与多元的同时，不能忽略神农信仰本质的把握与展现；在要求跨越与打破界线之际，更应凝聚在地精神，展现主体意识。这应当是青云宫在进行艺文公益事业与两岸交流活动时必须面对的课题。

（责任编辑：丁翔）

^① 例如2013年11月18-21日，青云宫就曾透过“台湾炎帝神农文史学会”，与山西省高平市委员会及人民政府、高平市炎帝文化研究会共同举办“2013年中国炎帝神农文化——寻根之旅”，中有“海峡两岸神农炎帝文化高层论坛”与“祭祀神农炎帝活动”。

论北宋后期诗学提倡 “诸家之体”的宋诗史意义

——以北宋后期黄裳的诗学思想为例

郟丙亮

(安顺学院人文学院, 贵州 安顺 561000)

摘要:在北宋后期诗坛过于师法杜甫、陶渊明诗学范型之时,黄裳崇尚自然诗学并提倡“诸家之体”。但在诗歌创作中,他更倾向于其中的险怪之体,与此同时,范浚、秦观、晁无咎、李之仪以及南渡后的李刚、薛季宣等人,或在诗学理论上持同样观点,或在诗歌创作中实践这一思想。他们之间不一定都有人际和诗学上的交往,但都不约而同地坚持相同的诗学倾向,是北宋后期“新学”文化追求“道之全”思想的结果。对北宋后期这一诗学潮流的认识,有助于我们正确把握北、南宋之际的诗学生态和“诸家之体”的特殊宋诗史意义。

关键词:诸家之体;黄裳;杜、陶典范;新学;宋诗史

元丰五年的科举状元黄裳(1044-1130),为福建路南剑州(今福建南平)人。字冕仲,晚号紫玄翁,元丰六年(1083)擢太学博士。元祐中,历任知大宗正丞事、校书郎、集贤校理等官职。绍圣中,进兵部侍郎。元符元年(1098),兼权吏部侍郎。徽宗即位,迁礼部尚书,后出知青、郢、福等州。宣和七年(1125),以端明殿学士提举临安府洞霄宫。卒,谥忠文。著有《演山集》。《宋史》无黄裳传,其行事见于他书。黄裳精于礼学,又具有浓重的道、佛思想。四库提要言其“诗文骨力坚劲,不为萎靡之音”,又“素喜道教玄秘之书……往往爱作尘外语”。^①其诗歌创作和诗学思想受道家思想影响很深。当北宋后期苏、黄等元祐体流行时,黄裳一反诗坛对杜甫、陶渊明的过分崇尚,而是推崇包括元稹、李贺、杜牧、李商隐等险怪诗歌在内的“诸家诗”或“诸家之体”。北宋后期和两宋之际是宋诗转关的关键节点,在理论或实践上提倡“诸家之体”者还大有人在,如范浚、秦观、晁补之、李刚、林光朝、薛季宣等人。我们拟以黄裳诗学思想的研究为例,对与黄裳同时代、师法杜、陶之外的诗人进行相关考察,并援引这一时期在人际和诗学与之并无交往的诗人诗作,追溯这一诗学倾向的“新学”文化诱因,欲对两宋诗坛的原生状态有更为清晰的认识,从而认识“诸家之体”的宋诗史意义。

基金项目:安顺学院“博士人才科研启动项目”(ASBSJJ201403)。

作者简介:郟丙亮,男,安顺学院人文学院副教授,研究方向:唐宋文学与文化。

^① 《演山集》提要,影印文渊阁四库全书本。

一、黄裳的诗学思想

自从北宋仁宗庆历以来,由于复兴儒学、砥砺节操的需要,士人在诗学上主要以杜甫、陶渊明诗歌为典范。诗人的创作,在思想上重视儒家的道德义理,提倡儒家安贫乐道的君子风范;艺术上讲究法度规矩,并提倡在锤炼字句、熔铸章法的基础上达到自然平淡风格。诗坛主流从欧阳修、梅尧臣、苏舜钦到王安石、苏轼、黄庭坚及江西诗派,都以杜、陶为诗学典范,构建宋诗史上的主流宋调,以平淡为最终追求。虽然他们中有些诗人,如欧阳修、梅尧臣,对险怪诗风和险怪诗人多有包容,也可能一时兴起而创作险怪诗歌,但始终对师法险怪诗人或具有险怪因素的诗歌类型持保留态度。这种情况到了北宋中后期的黄裳等人那里,有了一定程度的改变,开始从理论上对包括险怪诗在内的“诸家诗”“诸家之体”进行推崇。

黄裳的诗学思想主要体现在他的《诸家诗集序》《陈商老诗集序》《章安诗集序》《书子虚诗集后》中。在为友人“季文”编辑的《诸家诗集》作序中,黄裳以道家庄子自然无为哲学为理论基础,阐明其自然诗学思想。

他认为文学作品是“有感而后作”的,就像“万籁之鸣风,百虫之鸣时”。“众窍不同”,遇到“噫气”产生的声音也各个不同;“百虫之鸣”,由于其发声的部位各个不同,其声音也千差万别。具体到“人籁”之音,“唱声后先,和声小大”,也各个适应其所受所感,在“比竹”等乐器的伴奏下,发出各种不同的歌声,合乎自然天籁的规律。黄裳认为,诗学上之所以应崇尚“诸家之诗”,是因为,连事物中“无情”的“万籁”和“无知”的“百虫”都遵循“天籁”自然、“人情”感触的“天理”,发出不同的声音,何况反映人类情智的“诸家之诗”呢?因此,黄裳反对“凿私智而为之”^①绝对划一的诗歌创作风格和师法倾向。以自然诗学为总思想,他反对诗坛师法范型的“一律”化,以提倡学习“诸家之诗”为契机,鲜明地提出了以下思想:

第一,反对主流诗坛对杜、陶范型的过度重视,提倡诗人个体的鲜明风格,主张学习古今众多诗人的诗篇,即“诸家之体”“众体”。

杜、陶确实是反映时代主流思想和集大成的诗歌艺术典范,黄裳并不反对学习杜、陶等大家的诗歌作品。但他认为,作为独特个体的诗人,其才思、风韵也各自不同,形诸于诗篇,其风格也不尽相同,所以他主张要广泛学习古今众家诗体,而不仅仅局限于杜、陶。在黄裳看来,从尊重诗人个性的角度着眼,源于不同情志而创作的诗歌,其体各异,不论是陶、杜体,还是其他各体,没有高下之分,只要自然而为,就是好诗,即“此体最高”。黄裳对诗人个性的尊重,具体到对唐诗的学习,就意味着对除杜甫之外的众多“诸子”的学习。在《陈商老诗集序》中,他说:

读杜甫诗,如看羲之法帖,备众体而求之,无所不有,大几乎有诗之道者。自余诸子各就其所长,取名于世。故工于书者必言羲之,工于诗者必取杜甫,盖彼无所不有。则感之者,各中其所好故也。然使诸子才之靡丽者,不至于元稹;率易者,不至于居易;新奇飘逸者,不至于李白;寒苦者,不至于孟郊;谲怪奇迈者,不至于贺、牧、商隐辈,亦无足取者,安能得名于世哉?故无诸子则不知有杜,无杜则亦不知诸子,各有得焉。^②

虽然黄氏认为“无诸子则不知有杜,无杜则亦不知诸子,各有得焉”,但在北宋中后期过于

^① 黄裳:《诸家诗集序》//《演山集》卷21,北京:方志出版社,2011年8月第1版,第171-172页。

^② 黄裳:《陈商老诗集序》//《演山集》卷21,北京:方志出版社,2011年8月第1版,第174页。

强调对杜、陶典范学习的特殊时期，他实际上注重的是对元稹、白居易、李白、孟郊、李贺、杜牧、李商隐等“诸子”或“靡丽”或“率易”或“新奇飘逸”或“寒苦”或“诡怪奇迈”等众多风格的学习。杜甫诗歌虽然“备众体”“无所不有”，但诗人若从杜甫诗学习以上众多诗歌的风格，并在诗歌创作中获得鲜明地自家特色，是不可能的。所以，他主张为诗应学习“诸家诗”“诸家之体”。在《章安诗集序》中，他也主张学习“清奇怪秀”“清苦”“平淡”“庄而丽”“细而巧”“健而豪放”“俊而飘逸”等不同风格。

从宋调最终趋向的“平淡”“古淡”角度看，众人都崇尚陶渊明诗，但他认为，即使是陶渊明，也学习“诸家之体”：

或言陶潜之诗古淡有味，必能不为诸家之体，然后可及。非至论也。人固有识高而才短者，其势易为古淡；才高而识短者，其势易为豪华。夫能用其所长，处其所易，已足以为智者；有才识兼至而学为古今体者，趣古淡则为陶潜，趣飘逸则为李白、杜牧，何可以为常哉！夫诗之为道，要在吟咏情性，发于自然，乃得至乐。有意于是体，牵合而后为之，不亦有伤于性乎？非诗之至也。^①

“识高而才短者，其势易为古淡；才高而识短者，其势易为豪华”，其认识虽有偏颇，但他认识到，作为“诸家之体”的李白、杜牧等诗歌，与陶渊明诗歌一样，也是“才识兼至而学为古今体者”，则是发前人所未发。泛览诸家，兼才与识，并不是杜甫、陶渊明的专利，而是所有“诸家之体”的共性。为诗之道是“吟咏情性，发于自然”，无意为之，而“有意于是体，牵合而后为之”，非要局限于杜、陶，是有损于人性自然，不尊重诗人个性的。

第二，在推崇“诸家之体”的同时，他对“清奇怪秀”之体尤其青睐，对北宋以来的险怪诗予以肯定。他在《章安诗集序》中说：

昔览古今诗集至数十家，各言其志与其才思、风韵不同，故其体甚众，高下长短不可一概而论也。章句之作有自优游平易中来，天理自感，若无意于为诗者，此体最高。谁辄可许，如相贵人，久而益爱之，清奇怪秀，无所不有，又如大块噫气以发众窍，俄会于太虚，然后有天籁，未常容力焉。是岂一律之所能制，有心者之所能为者邪？有道者之诗也。其余或出于清苦，或见于平淡，或庄而丽，或细而巧，或健而豪放，或俊而飘逸，其间或能明白成熟，言尽而意有余，偶有古今人未尝道者，盖于群体中又其次也。虽然，论其文辞而已。若夫趣向之高下，学问之精粗，器识之贤否，求其志节之以礼义，莫能逃我，岂特见于区区章句之末哉？或传示章安诗一编，以序属予，而予闻其诗久矣。会养病未能详观，故序诗家数体。^②

诗人们有不同的人生经历和个性特征，其诗歌也应反映不同的志向怀抱和才情韵致。因此，诗歌就会产生“其体甚众，高下长短不可一概而论”的情况，诗歌的创作遵循自然天理，应“自优游平易中来，天理自感，若无意于为诗者，此体最高”。从自然诗学出发，在理论上，虽然他反对对古人诗歌范型学习的“一律”化，主张学习“众体”“群体”“诸家数体”。但他泛览古今诗集数十家，而更喜欢“清奇怪秀”的风格。而将“清苦”“平淡”“庄而丽”“细而巧”“健而豪放”“俊而飘逸”等名目归为“其余”之类，认为其“偶有古今人未尝道者，盖于群体中又其次也”。

黄裳在诗学上推崇“诸家之体”的思想，并不是孤立的。在北宋中后期，王安石曾编选

^① 黄裳：《书〈子虚诗集〉后》//《演山集》卷35，北京：方志出版社，2011年8月第1版，第272页。

^② 黄裳：《章安诗集序》//《演山集》卷21，北京：方志出版社，2011年8月第1版，第174页。

《唐百家诗选》，提倡除杜甫、李白、王维、孟浩然等大家或名家之外的、包括卢仝等险怪诗人在内的唐诗诸小家的诗作。在北宋末、南宋初诗坛过于推崇陶、杜典范，或由于只知苏黄不知其他而造成江西诗派后学汗漫无禁、缺乏诗人自家特色的时代，黄裳对“诸家之体”的推崇也是诗学时代发展的一种呼声。

二、北宋末、南宋初诗人对“诸家之体”的推崇

黄裳提倡包括李贺、杜牧、李商隐等险怪诗歌在内的“诸家之体”，并对写险怪诗的陈商老抱以同情。同时，同时代还有一些诗人在创作中也表现出同样的诗学思想，这些诗人将杜甫诗体与唐诗中“其余诸子”之体同等对待。与黄裳有诗歌交游且诗学思想相似的有秦观、晁补之。秦观作有《答黄冕仲索煎并简杨休》《再答冕仲》《次韵冕仲考进士试卷》《次韵黄冕仲寄题顺兴步云阁》《和黄冕仲寄题延平冷风阁》等，晁补之作有《次韵太学黄博士冕仲同考试作》《复用前韵呈博士黄冕仲》等次韵诗。秦观《淮海后集》卷四诗歌中，除学杜甫的《拟杜子美》外，有标明“拟”韩退之、孟郊、韦应物、李贺、李白、玉川子（卢仝）、杜牧之、白乐天等诗人的诗作。与主张师法“诸家之体”的黄裳有交游的秦观，这些拟“诸家诗”作品也可以说是有意学习“诸家之体”，超越了独尊杜、陶典范的师法范型；而晁补之在《寂寞居士晁君墓表》中对早在熙宁、元丰间就以作险怪诗著名的族叔晁大受抱以同情，称赞其长歌“怪处似玉川子，平处似香山居士……则唐人独以诗名如郊岛者，不能逮也”（《鸡肋集》卷六十三）。北宋末，作为苏门学士的李之仪也一反时人对杜诗的推崇，推重李白诗歌，对其奇崛险怪的诗歌风格有所肯定。如其《采石三题·捉月亭（李太白）》中有“从来喜诵骑鲸句，亦复买田相近住”。李之仪与郭祥正多有唱和诗歌，如《和郭功甫游采石》《次韵郭功甫从何守游白云寺》《和郭功甫赠陈待制致仕二首》等。徽宗政和五年（1115），李之仪在为吴师道诗所作的跋中说：“文章要当先凌厉，而后收敛，正如坐而后立，立而后走也。岂遂以得坐立间者，便期于行走，自下图高，固余所病，而嘉甫（张大亨，字嘉甫）乃以是置定论于予，不其虚哉？（吴）师道近诗度越唐人多矣，岂融、渥所能仿佛，其妙处略无斧凿痕，而字字皆有来历，论诗如舒王，方可到剧擘之地，编《四家诗》，从而命优劣，兹可见也。”^①李之仪认为，诗文达到“剧擘之地”前，要经过“先凌厉”的阶段，即诗歌要达到“略无斧凿痕”的平淡境界，必须经历险怪奇崛的阶段。王安石先编选《唐百家诗选》时，选唐代诸“小家”诗人诗，后才编《四家诗选》，说明对险怪诗歌的认可自王安石就已经有所认识。

另外，生活于北宋末至南宋初、也学习中晚唐众多诗人的范浚，在其诗集《香溪集》中，除学习杜甫诗外，也有明确标明拟、效“李长吉体”“卢仝体”“温飞卿体”“李太白体”“白傅体”的诗歌。其弟子倪仲传在其写于乾道己丑（乾道五年，1169）的《唐百家诗选原序》中说：“予自弱冠肄业于香溪先生门，尝得是诗于先生家藏之秘，窃爱其拔唐诗之尤，清古典丽、正而不冶。凡以诗鸣于唐，有惊人语者，悉罗于选中，于是心惟口诵，几欲裂去夏课而学焉。先生知之，一日索而钥诸笥，越至于今不复过目者，有年矣。顷有亲戚游宦南昌，因得之于临川以归，首以出示，发卷数过，不啻如获遗珠之喜。惜其道远难致，且字画漫灭，近世士大夫嗜此诗者，往往不能无恨，故镂板以新其传，庶几丞相荆国公铨择之意有所授于后人也。雅德君子，倪于三

^① 李之仪：《跋吴师道诗》第二//《姑溪居士前集》卷40，影印文渊阁四库全书本。

冬余暇玩索唐世作者，用心则发而为篇，殆见游刃余地，运斤成风矣。”^①说明提倡“诸家之体”的范浚与提倡“百家诗”的王安石有某种诗学思想上的渊源关系，而这种对百家诗、诸家之体的喜爱，直到宋孝宗乾道间的南宋初、中之交时还很盛行。

生活于北宋末、南宋初的李刚，在学习杜甫的同时，也学习李白、韩愈、欧阳修、李贺、孟郊诗，其诗歌有《读四家诗选四首》，分别咏《子美》《永叔》《退之》《太白》，另写有《读李长吉诗》《读孟郊诗》。他注意到王安石《唐百家诗选》与《四家诗选》的关系，在其《书四家诗选后》中说：“介甫选四家之诗而次第之，其序如此，又有《百家诗选》，以尽唐人吟咏之所得。然则四家者，其诗之六经乎？于体无所不备，而测之益深，穷之益远；百家者，其诗之诸子百氏乎？不该不遍，而各有所长，时有所用，览者宜致意焉。”（李刚《梁溪集》卷一百六十二）认为“四家诗”是“诗之六经”，而“百家者”是“诗之诸子百氏”，学诗就应该“不该不偏，而各有所长，时有所用”。这与黄裳在《陈商老诗集序》中所说的“无诸子则不知有杜，无杜则亦不知诸子，各有得焉”意旨类似。

除以上诸人之外，南宋初学术上融合众家的林光朝、薛季宣等人也崇尚险怪诗风，并兼学各家诗体。可见，在北宋末、南宋初，以至于南宋初、中期之交，诗坛在学习杜、陶典范的宋调主流之外，还存在一条学习包括险怪诗在内的“诸家诗”（诸家之体）的一条线索。

由上可见两点，其一，提倡学习包括杜甫诗的“诸家之体”，显见的有黄裳、范浚、秦观、薛季宣等人，其实际创作中提倡中晚唐诸体，时有险怪倾向；其二，提倡“诸家之体”的诗人诗作，其诗学思想又与王安石编纂《唐百家诗选》《四家诗选》的诗学思想有着密切关系。黄裳对包括险怪风格在内的“诸家之体”比较推崇，这种诗学倾向是北宋以来以王安石为代表的“新学”文化提倡“道之全”，对包括释、老等诸子百家兼收并蓄、因着科举而影响于诗学的结果。

三、从科举文化看“诸家之体”的新学特色

在宋代，由于诗人兼政治家和学者的双重身份，其诗歌创作特色受政治、思想文化的影响十分明显。主流儒学虽然排斥道、佛思想，但是在北宋后期五六十年新学占统治地位的时期，尤其是徽宗在位时期，对道教的推崇带来对老庄思想的弘扬。徽宗刚即位时，因解除“元祐党禁”，科举曾一度禁用老庄语和王安石《字说》，有诏言：“禁用庄老及王安石《字说》”^②，可知，早在熙宁、元丰时，士子科举考试经义答题就有杂用庄老经典的现象。这种风气在徽宗政和年间还在延续，这在臣僚上言禁止科场作弊夹带的奏折中有所透露。政和二年（1112），臣僚言：“鬻书者以《三经新义》并《庄》《老子说》等作小册刊印，可置掌握，人竞求买，以备场屋检阅之用。……印行小字《三经义》，亦乞严降睿旨，禁止施行。”^③可见，“庄老”之说及其经典，可在徽宗朝科举考试的经义考试中加以阐述。

经义兼用老、庄的科举文化，客观上造成了诗人对自然之道的推崇，影响到他们诗歌的创作思想。黄裳以儒家思想为主体，除道学思想外，对佛教思想也有很深的濡染，在今存《演山集·杂说》中就有大量论述道、佛思想的资料。而在徽宗时，黄裳对老、庄思想更为推崇。他认为“庄子之高其言，与时盈虚，与数损益，以矫一时之不及”，老、庄思想“复显于今日”，是

① 倪仲传：《唐百家诗选原序》，影印文渊阁四库全书本。

② （元）脱脱等撰：《宋史》卷23《钦宗本纪》，北京：中华书局，1985年6月第1版，第427页。

③ 《宋会要辑稿》第138册，北京：中华书局，1957年11月第1版，第4293页。

对“溺于传注”的汉唐之学的矫正。他认为“由佛而知孔子者，且不可多得……方此之时，老庄之不可废也，明矣”。然而学老、庄者“切究其流而为申、韩之惨毒，嵇、阮之放逸。得其高明而求六经焉，斯善学者也”^①。他认为，“君子之应物，可远者迹，不可远者心”（同上），因此，学老、庄是可以避免在儒道沦落后，士人沦入杨、墨之“形数”之“迹”，“流而为申、韩之惨毒，嵇、阮之放逸”不良学术趣味的。

黄裳为元丰五年的科举状元，其对佛道的兼容思想，与王安石新学以孔孟儒家为主，调和释、老等“诸子”思想，追求“道之全”一脉相承。从中唐韩愈到北宋的二程，均提倡儒家的纯然道统，对释、老思想虽然存在绝然拒斥与吸收后排斥的方法差异，但总体上最终的摒弃是其共同特征。但是，王安石在《九变而赏罚可言》一文中却提出了“语道之全”的概念，将韩愈不具有形上意义的包括道德、经典、政治制度的物质化的“道”赋予本体论的地位。王安石认为，在孔子之前，“天下之道浸明浸备”，为道之“一”，而孔子之后，“道”由“一”分裂为八九。王安石之“道”不是一家一派之“道”，而是包括释、老在内的诸子百家之道。在《庄周》中，王安石引庄子将“百家众技，譬如耳、目、鼻、口，皆有所明，不能相通”之喻，论证诸子“皆有所长，时有所用”。王安石思想以“道之全”为核心，在学术思想上兼容儒、释、庄老，认为诸子百家包括释、老各得“道”之一隅，因此在治学方法上，就应泛滥百家，追求“全经”和“道”之“大体”^②。

而上述黄裳诗学思想，《陈商老诗集序》中论述杜甫诗与其他诗家的关系，也称杜甫之外的诗人为“其余诸子”，认为他们也“各就其所长，取名于世”，认为杜诗与其余诗家诸子的关系是“无诸子则不知有杜，无杜则亦不知诸子，各有得焉”；在《章安诗集序》中，也认为“古今诗集至数十家，各言其志与其才思、风韵不同，故其体甚众，高下长短不可一概而论也”。认为古今有各诗家、各诗体，杜诗与其余诗家诸子“各就其所长”“各有得焉”，表现各家不同的志向、才思、风韵，这与王安石追求“道之全”，认为包括释、老和儒家在内的诸子百家“皆有所长，时有所用”的思想不但用词相似，而且思维理路一致。

循着“道之全”的哲学思维，王安石在诗学思想上学习唐代诗歌的时候，既重视学习杜甫等当时诗坛共同尊崇之大家典范的诗歌，同时对时人有所忽略的诸子小家也十分重视。因此，王安石与宋敏求先编纂《唐百家诗选》，不但不选杜甫、李白等唐诗大家，即使是王维、韦应物等中等诗人的作品也没有选入，而是选择包括卢仝在内的诸小家、甚至无名诗人的唐诗作品；之后，又编选《四家诗选》，选择杜甫、欧阳修、韩愈、李白等唐宋大家的诗作。王氏《四家诗选》前后两个诗选对杜诗与诗家诸子的兼顾表明，他唯恐时人因过于重视杜诗而忽略“其余诸子”。虽然黄裳等人提倡的“诸家诗”与王安石的“百家诗”的范围不同，但是，重视杜甫之外的其他诗人作品的用心是类似的。

四、黄裳诗歌创作与诗学思想的宋诗史意义

黄裳对包括险怪诗风在内的“诸家诗”的推崇，与其自然诗学思想背后的道、佛思想有关。宋代历史上曾经存在过崇尚“诸家之体”的险怪诗风，大多与迥异于主流思想的士风有关，并形成了与主流诗坛崇尚陶杜典范不同的宋诗线索的另一翼。如仁宗朝景祐年间“东州逸党”中

^① 黄裳：《顺兴讲庄子序》//《演山集》卷19，北京：方志出版社，2011年8月第1版，第159页。

^② 刘成国：《荆公新学研究》，上海：上海古籍出版社，2006年1月第1版，第103-109页。

的范讽、杜默、石延年等人，皇祐年间被贬称为“滕屠郑酷”的郑獬、滕甫等人，以及王令、郭祥正、徐积等人，都与主流士风有所抵触。他们的诗歌创作多师法李白、卢仝、杜牧等盛中晚唐的诗人，与北宋中后期宋代主流诗坛师法杜、陶典范的诗人大异其趣。虽然石延年放荡不羁，但由于他强烈的用世精神，其诗歌受到主流诗坛中的新变派欧阳修、梅尧臣、苏舜钦等人的称赞，而欧阳修对不关世事、空骋辞藻的杜默诗歌则给予严厉批评；苏轼除批评杜默的险怪像“饮私酒”“食用瘴死牛肉”外，还对石延年诗歌的重形似、少神似进行了揶揄；苏轼、黄庭坚取笑郭祥正诗歌为“只知有韵的是诗”，与梅尧臣、王安石对郭祥正的推崇截然不同。北宋末、南宋初对“诸家之体”的推崇，其诗学思想的提倡者如黄裳、范浚等人，受新学思想影响很深，与当时独重儒家正统、排斥佛、道的主流思想和坚守杜典范的诗学有所区别，也是与宋代思想主流相冲突的。

当然，对险怪诗人和诗歌的态度，除他们之间的诗学思想、诗歌创作的趣味是否类似外，还与他们之间是否具有师弟子、乡谊、同宗、同年等有很大关系。但从总体上看，主流诗人对险怪诗人和诗风的态度还是取决于与他们的诗学思想是否有契合点。比如，王安石对王令和郭祥正的推崇，就与王氏早年对奇崛诗风的追求、晚年在讲究法度基础上颇具唐风有关；而苏轼、黄庭坚对郭祥正诗歌的揶揄则与其元祐体诗歌审美上以俗为雅、诗韵上争奇斗胜有关。主流诗坛以锤炼为手段，虽然也经历了创作上的险怪阶段，但总体上崇尚“古淡”“平淡”的杜、陶典范，对不重锻炼、豪纵任情、任意挥洒的险怪诗风持排斥态度。

虽然险怪诗人们在北宋诗歌史上没有明显的前后师承关系，但是，险怪诗风却不绝如缕，不时出现在诗坛上，其自觉性、持续性的存在，足以说明它是宋代诗歌史上在学杜、陶之外的另一翼。一般说来，诗风的线索应有两个明显的标志，一是纵向时间上诗学思想的继承性，一是横向人际上诗友的交游中体现相似的诗学思想。包括险怪诗在内的“诸家诗”的发展能够成为宋诗史的一条线索，既有时间上诗学思想的前后继承关系，又有某一时期诗学思想和诗人交游的逻辑证据。

学习包括险怪诗在内的“诸家之体”，可以追溯到王安石所编纂的《唐百家诗选》。当然，黄裳的“诸家之体”与王安石的“百家诗”不同，前者也是较有名望的诗人，而后者则有很多真正无名的小家。

黄庭坚和江西诗派奉杜甫为宗，黄庭坚曾在指导其外甥洪刍等人作诗时说：“但孰观杜子美到夔州后古律诗，便得句法简易，而大巧出焉。平淡而山高水深，似欲不可企及。文章成就，更无斧凿痕，乃为佳作耳”^①。对没有黄庭坚那样才力的江西后学来说，没有对前代诸家的广泛学习，而仅局限于杜甫成熟阶段的师法，往往就会被师法所束缚，表现为“眼高手低”“过多得讲求技巧而伤于‘奇’‘巧’”的现象^②。北宋末、南渡初，江西诗派盛行，但其末流具有气骨孱弱、拗戾艰涩、汗漫无禁的通病，其诗歌创作缺少自成一家之特色，其原因除囿于杜、黄诗法和闭门觅句的创作方法外，也与其诗法的过于狭窄有很大关系。徐俯、赵蕃都指出时人学诗止于“苏黄”和“老杜”的弊端^③。因此，以黄庭坚师法杜、陶为宗的江西一脉已经在诗学创造上走入某种窘境，束缚了诗人个性中的自由想象和创造力。后来吕本中、曾几等人在江西师法上提倡

^① 黄庭坚：《与王观复书》之2//《豫章黄先生文集》卷19，《四部丛刊集部》，上海涵芬楼借嘉兴沈氏藏宋乾道刊本影印原书版。

^② 莫砺锋：《江西诗派研究》，济南：齐鲁书社，1986年10月第1版，第203页。

^③ 陈斐：《南宋唐诗选本与诗学考论》第一章《〈唐诗绝句〉与‘江西’诗学之嬗变》的相关论述，郑州：大象出版社，2013年8月第1版，第49页。

所谓“活法”，主张在学习杜甫、黄庭坚之外，也要学习李白、苏轼诗，“《楚辞》、杜、黄，固法度所在，然不若遍考精取，悉为吾用，则姿态横生，不窘一律矣。如东坡、太白诗，虽规模广大，学者难依，然读之使人敢道，藻雪滞思，无穷苦艰难之壮，亦一助也”^①。可见，在重杜、黄法度的同时，江西诗派也注意突破法度，重视诗人个性和自由挥洒的一面。这是对当时过于崇尚杜、陶典范而泯灭诗人个性的一种救赎。继南渡前后的学“诸家之体”，到南宋中、后期出现的学晚唐的杨万里和“四灵”，基本上走的是黄裳提倡的尊重诗人个性的路子。南宋对“晚唐诗”的青睐，是诗人们拓展诗学视野的一种表现。

结 论

从庆历开始一直到北宋末，无论是新变派的欧阳修、梅尧臣、苏舜钦，还是之后的王安石、苏轼、黄庭坚，都主要以杜甫、陶渊明为主要师法对象，凝定成为一种固定范型——杜、陶典范。后学机械模仿，难以企及。只有到了黄裳、晁补之、秦观、范浚才师法“诸家”，黄裳明确提出师法“诸家之体”，对主流诗坛师法杜甫、陶渊明带来的流弊，在诗学上是一种反向平衡。南宋诗坛正是遵循了尊重师法、诗法的多元化，以及诗人作品风格多样化的趋势。从真宗、仁宗时的东州逸党、滕屠郑酤、王令、郭祥正、徐积到黄裳、范浚等人，是一个没有明显师承、似断实续的一个草蛇灰线的脉络。正是因为学“诸家之体”的诗人们没有明显的流派特征，呈现为各阶段的诗人自觉创作，才更能说明险怪诗的强大生命力。

险怪诗是宋诗整体中的唐音一脉。认识到这一点，才能说对宋诗的整体状貌有了认识的可能。宋诗中不光有学习杜甫、陶渊明的典型宋调一脉，还有继承唐音的另一翼。宋诗研究不只是典型宋调的研究，也不是“好诗”研究，而是包括各种题材、风格、审美特色的宋诗整体研究。所以，对险怪诗歌的研究，是进一步揭示宋诗特色的重要课题，可以避免宋诗“平淡”之说中以偏概全的瑕疵。

(责任编辑:林春香)

^① 郭绍虞主编、胡仔纂集、廖德明校点:《与曾吉甫论诗第一帖》//《苕溪渔隐丛话前集》卷49,北京:人民文学出版社,1962年6月第1版,第332-333页。

雁自成双共死生

——论《闽都别记》中的契兄弟关系

顾乃嘉

(台湾中山大学中文所)

摘要: 本论文借由《闽都别记》小说及相关文献的追溯,探讨闽地的契兄弟关系:研究“契弟”污名化的原因,及辨析契兄弟/契父子关系的差别,并结合父权体制下闽人对阳性情谊的推崇。透过对情节的追索,解读契兄弟的男风行为,并以阳性情谊的角度试图追寻其后的社会文化意义。

关键词: 闽都别记;男风;契兄弟;契父子;阳性情谊

“自有天地,便有阴阳配合。夫妇五伦之始,此乃正经道理,自不必说。”^①现今社会逐渐开放,对家庭与爱情的想象也不再是单纯的男女模块。但在诸多平权运动前,“男女居室,人之大伦”仍是家庭的唯一解。Bert Hinsch(韩献博)曾提到中国认定性爱主体参与者的方式来自于东方的社会互动关系^②,而非西方本质式性取向身份认同^③,而契兄弟关系便是游走于传统家庭观念旁的特殊身份。过去已有许多学者讨论闽地男风,如王振忠借日本小说《孙八救人得福》为媒介,探讨契兄弟、契父子关系,认为此风气是自闽地经由海商所传播。^④徐晓望则针对《闽都别记》的男风现象,做出社会学探讨,认为男色泛滥与闽地溺婴现象有关。^⑤施晔对《闽都别记》进行扼要探讨,并将书中的男风人物分类,成为笔者研究的契机。^⑥康正果对男风在权力结构及文学中的展现与讨论均提供深刻见解。^⑦高罗佩则提供了中国对性与权力相互作用的想法。^⑧前贤研究多有精辟之处,然较少分析契兄弟/契父子关系的差别,以及其中的阳性情谊及父权体制。以下笔者将借由《闽都别记》男风人物的分析,来探讨“契兄弟”关系。

作者简介: 顾乃嘉,台湾中山大学中文所硕士。

① (明)天然痴叟:《石点头》,台北:广文书局,1980年,第398。

② 费孝通在《差序格局》中认为,中国传统社会人际关系的构成如同水面的涟漪,由自身延伸出去,依照水波远近,来区别人群和自己的亲疏(费孝通:《乡土中国与乡土重建》,台北:风云时代出版社,1993年,第31-33页)。

③ Bert Hinsch(韩献博) *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China* (《断袖的激情——男同性恋传统在中国》):“中国古代不会用‘本质性’性取向的身份去界定人,而是用‘分桃之爱’、‘男风’等,描述喜好同性的行动、倾向和偏好现象”(Bert Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, (LA: University of California Press, 1990) p. 7)。

④ 王振忠:《契兄、契弟、契友、契父、契子——〈孙八救人得福〉的历史民俗背景解读》,《汉学研究》第18卷第1期(台北:国家图书馆汉学研究中心,2000年,第163-185页)。

⑤ 徐晓望:《从〈闽都别记〉看中国古代东南区域的同性恋现象》,《寻根》第一期,1999年,第36-41页。

⑥ 施晔:《中国古代文学中的同性恋书写研究》,上海:上海人民出版社,2008年,第390-410页。

⑦ 康正果:《重审风月鉴:性与中国古典文学》,台北:酿出版,2016年,第92-126页。

⑧ 高罗佩著:《中国古代房内考:中国的性与社会》,李零、郭晓惠等译:台北:桂冠,1991年,第131-168页。

一、契弟、契子的污名化

“契兄弟”乃闽地特有的男风关系^①，“契父子”、“契兄弟”原指两个没有血缘关系的人基于相知而订下契约，成为拟亲属关系。《说文解字》道：“契，大约也”，在李如龙等编《福州方言词典》的“契”字记载如下：

契：读音 kie，因托养或拜认而成为亲属的。

契弟：读音 kiela，(1) 男性同性恋者，变童。(2) 淫乱之事。▽做~（干淫乱之事）。

做契弟：读音 zokiela，(1) 发生性行为。(2) 遭殃、倒霉。^②

冯爱珍编纂《福州方言词典》：

契：读音 kie，(1) 买卖房地产等的文书，也是所有权的见证。(2) 抚养的，非亲生的。

契弟：读音 kiela，指以男色事人的人，也用作辱骂之辞。|| 作为詈语，无意义，只是较恶毒的辱骂。^③

吴汉痴主编《切口大词典》：

契弟：相公也。^④

“契”是约定而为，“契弟”原本应该是“结义的弟弟”，但却被单独列出来，且与男性性行为连结，多带有贬斥之义。《万历野获编·内廷结好》：“闽人呼男淫者为契弟兄。”^⑤可见“契弟”在闽地已是行男色之人的代称。契弟作为男性性行为间的承受者，在其中扮演“女性”的角色，“雌伏”于他人之下，如同失去了阳具（父权力量的来源），是毁损男子气概，是表现自甘堕落，才会被当作“倒霉、遭殃”或詈语。且中国将“性”看做养生之道，男性视女性为“鼎炉”以修炼、进化自身，认为男性最好固精而不泄，并且与愈多女性相交，便能采补愈多能量^⑥。契弟作为男子，反而会和与之性交的男性争夺精元，使男性失去自身的能量。康正果在《重审风月鉴：性与中国古典文学》中提到：“父权制的性别策略向来对男女各施行两种不同的标准，按照男尊女卑的原则，凡在男子身上都被欣然认可的事情，在女人身上就成被禁止的事情。”^⑦中国父权是相对概念，如同男女、君臣，“契弟”被认为是“契兄”的承受者，承担关系中的女性角色，也被视为关系中权力较低者，预设契弟是下位者，应对契兄展现服从；或是将之视同君王嬖幸，将侵犯上位者权力。一些旁观者会认为契弟“以色事人”、“变童”具污名化的想象^⑧，实际上契兄弟关系并非如此。

① 《万历野获编·男色之靡》：“至于习尚成俗，如京师‘小唱’，闽中‘契弟’”，见〔明〕沈德符：《万历野获编》，香港：中华书局，1959年，第622页。

② 李如龙等编：《福州方言词典》，福州：福建人民出版社，1994年，第171、327页。

③ 冯爱珍编纂：《福州方言词典》，南京：江苏教育出版社，1998年，第105页。

④ 吴汉痴主编：《切口大词典》，上海：上海文艺出版社，1989年，第279、283页。

⑤ （明）沈德符：《万历野获编》，第177页。

⑥ （唐）孙思邈《备急千金药方》：“能御十二女而不复施泻者令人不老，有美色。若御九十三女而自固者，年万岁矣。”参见宋书功编着：《中国古代房室养生集要》，北京：中国医药科技出版社，1991年，第377页。高罗佩认为男性随着年纪增长而失去阳气，所以通过性交获取女人的阴气，以补充衰退的阳气。可见高罗佩著：《中国古代房内考：中国的性与社会》，李零、郭晓惠等译：第87页。

⑦ 康正果：《重审风月鉴：性与中国古典文学》，第58页。

⑧ “污名”（stigma）开始是刻或烙在身体上的标记，表示此人需要远离及回避。二十世纪此概念被引入心理学，成为个体不受欢迎的特征，具此特征的人社会地位会降低。相关论述来自张宝山、俞国良：《污名现象及其心理效应》，《心理科学进展》第十五期，2007年，第993-1001页。

二、《闽都别记》中的契兄弟关系

《闽都别记》中与“契兄弟”同样指称的还有“谊兄弟”、“企兄弟”。“谊”等同于“契”，在第一五〇回写鹿韭男扮女装离家出走，其家人甚是焦虑，便至大奶神前求签：

明月芦花散五湖，无中似有有中无。

雁群失序休伤别，能自成双返故途。

……亚仙曰：“明月照芦花乃一色，即男配男也，男配男即兄弟也。今失去一弟，将来又带一兄回来矣。”……以亚仙拟必被人拾去为谊弟，将来必带一谊兄回来。^①

里人何求用“明月”与“芦花”两种不同事物，展现相似色调与朦胧感。“请看石上藤萝月，已映洲前芦荻花”芦花在融融月色之下清冷莹白，仿佛带出一个镜花水月的世界，性别疆界也因此被打破。“谊弟”、“谊兄”在此指同性伴侣关系。鹿韭家人认为其为“谊弟”，但他们亦不介意鹿韭“带一兄回来”，可知他们“谊兄弟”关系很普遍，且并不认为“谊弟”带污名。但第二八五回顾里兴受嘲：“欲为谊弟心惊疑，未有那人此厚皮。”^②此处“谊弟”也接收外人对“契弟”的污名印象。“企兄弟”出现在第三五二回“其人睁目大骂曰：‘我先杀下胡仔，再杀企弟喜。’”^③凶手对辛喜有恨，却因王辑乃辛喜契兄而迁怒，此处“企弟”是污名化用法。关于“契兄弟”，里人何求在小说中透露两种视角，也就是认同与不认同。不认同者并非全然反对男色，而是认为契弟必须承担男色后果大部份责任，若非他们，契兄便是个“正常人”。认同者却能看出契兄弟交往较平等，并不如外人想象，因而不会将“契弟”、“谊弟”等词汇负面使用。但污名化特征已经存在，所以里人何求在文本中才试图用“谊”、“启”、“企”……等字替代“契”。在契兄弟语境中，他们对自己的称呼有“兄弟”及“朋友”两种。首先他们对彼此称呼“兄”、“弟”，以下列几组小说中的对话来印证：

对话	出处
攀桂曰：“蒙兄尽心陶铸，颇占人上，惟期长聚，何忍一时分别耶！”言讫下泪。王山亦垂泪曰：“弟难舍兄，兄安忍舍此而去耶？”	169回，第734页。
金刚钻问曰：“三弟此番受惊么？”攀桂答：“二兄怎知？”	176回，第759页。
艳冰泣曰：“兄度日如年，怎俟得许久！”芳州曰：“为人子者，思念父母情所不免。兄不必悲伤，待弟先遣家丁去探兄弟消息，以安兄怀。”	202回，第885页。
中虚言曰：“愚兄记得在帝都，见过一个与吾弟仿佛相似。京城无不称羨，不但盖天下之奇美。犹盖亘古之宋玉、潘安也。因此，至船见吾弟似之。”	233回，第1018页。
又囑曰：“此话勿泄，与吾弟生死共之，故敢言也。非是，怎敢言之？”辛喜随秘而不敢泄。	37回，第186页。
田杲曰：“原来是弟尿流下来，造化都承接在碗。愚兄近时得肺燥之病，人说吃回龙水始愈。幸喜今日天赐弟之回龙，不吃还吃谁的？”	52回，第255页。
查确闻了，讶曰：“吾弟既误，为兄怎肯再误！为兄平生肯为此万恶之首罪？弟既回来，便幸甚。”	99回，第437页。
同出至外书房，金蛟曰：“去解姐姐绳！”郑唐笑曰：“弟解了就好，莫管绑死小贱人。”	284回，第1210页。

数据繁多，无法全列。一般关系也有依年纪长幼而称兄弟，但对契兄弟而言“兄”、“弟”称呼

^{①②③} 张宝山、俞国良：《污名现象及其心理效应》，《心理科学进展》第十五期，2007年，第657-658、1215、1444页。

极为亲密，只会以此称呼具血缘关系的兄弟，或已是契兄弟关系的人。这种与常人无异的亲昵称呼，也代表他们之间的平等交往，并非外人想象中的契弟为契兄之附属。从他们对外宣称的关系也可见端倪：

对话	出处
金蛟曰：“李金蛟与郑唐为朋友，半途而废者，终身不第！”	284回，第1210页。
国舅又问：“同坐者是汝何人？”查确曰：“姓祁，名珍珠，乃相好朋友。”	100回，第440页。
三人有寄语云：“见亡怎不下雕鞍，得抱殉从死亦欢。寄语慢营三友墓，且来先造两人棺。”	195回，第846页。

“士为知己者死”，知己者朋友也，契兄弟构筑在朋友的基架上。古代男风并没有本质上的称呼，仅以行为断定其类别与从属，以色事人叫做“变宠”、“变童”、“妾”，但契兄弟相处并非以色事人，最接近他们的称呼就是“朋友”，与一般男色所认为的“主奴”、“恩客相公”并不相似，如沈德符《万历野获编补遗》卷三“风俗·契兄弟”所述：

闽人酷重男色，无论贵贱妍媸，各以其类相结。长者为契兄，少者为契弟。其兄入弟家，弟之父母抚爱之如婿。弟后日生计及娶妻诸费，俱取办于契兄。其相爱者，年过而立，尚寝处如伉俪……其昵厚不得遂意者，或相抱系溺波中，亦时时有之。此不过年貌相若者耳。^①

凡结为契兄弟，契弟父母便视其为婿，而契兄为弟负担生活所需及迎娶妻子费用。《笑林广记》记载一则契兄弟娶妻后往来依旧亲密的例子：

有与小官契厚者，及长，为之娶妻。讲过通家不避。一日，闯入房中，适亲家母在，问女曰：“何亲？”女答曰：“夫夫。”

虽是笑话，但也透露其后文化背景。晋江地区有“好兄弟”民间传说，讲述两位亲如兄弟的好友，出海时遭遇风浪，一人溺毙，另一人在台湾被救起，成家立业后打听到对方父母健在，便视为自己双亲，常以两人名义写信寄钱，之后还带着对方尸骨回乡。乡里感动于此种情义，之后凡死于海难的人都给予安葬，并称之为“好兄弟”。^② 分析故事中两人关系与背景，可知他们应为契兄弟，才会视对方家庭如自己之家庭，并行奉养。这样的付出程度比之包养小官或是买变宠来说是极为不合算的，但也彰显他们对彼此的无条件付出与信任。从《闽都别记》的小说中可以看出，契弟并非因自己身居下位而要求契兄负责生计或妻室，而是因为契兄爱护契弟，才为其打算。如田杲与归玉、王辑与袁喜、杨柳月与锦绣二人、徐得兴与俞百均等人，皆是契兄主动为契弟寻妻，有不想娶妻的，契兄还会规劝成家。可见契兄弟并不认为彼此类同妻妾，而是平行于妻妾的。一般男性并不容许妻妾或男宠另寻伴侣，却能主动要求契兄弟有家庭，这也彰显他们之间的平等，并不视对方为变宠。

《闽都别记》中契兄弟结交有三种途径：从小培养、一见钟情、先契后爱。从小培养是两人自小相识，相伴成长，如查确与祁珍珠、徐得兴与俞百均，及张音和梁韵等。一见钟情较简单，但追求者与被追求者不一定能永偕相惜，如冷光与艾敬郎、铁连环与唐攀桂、席中虚与暨都郎等。先契后爱是双方因某种特殊情况订下关系，之后逐渐培养感情，如黄甫与辛喜、周艳冰与高芳州、郑唐与五里一凤等。虽然契兄弟结交有不同途径，但共同要素便是“生死共之”。

① (明)沈德符：《万历野获编》，第903页。

② 何绵山：《闽文化续论》，北京：北京大学出版社，2004年，第166页。

对话	出处
金曰：“既有益于三弟，生死从之罢。”铁连环曰：“既有益，三个同日同时死愿矣。”	176回，第760页。
与查确总角之交，自愿同行同伴。设此苦肉计，查确原欲自受，不与同来，是小人以生死同分痛。今既责了，小人心甚不安！	100回，第440页。
我誓他死我亦死，幸渐渐复活。我遂废寝食，日夜服侍。医治过月余始愈，二人加倍相爱。	32回，第164页。
辛喜曰：“既经同身，生死共之。若不便言，不是生死之交也。”	37回，第186页。
冷光便拍几曰：“兄的生命在弟手里，死亦愿矣。”	56回，第282页。

除了深重的誓约，其也会借由形似婚礼的仪式来证明彼此相爱，“又要晓得福建的南风，与女人一般，也要分个初婚、再醮……三茶不缺，六礼兼行，一样的明婚正娶。”^①李渔以外地人的观察，直接将“契兄弟”套入男女仪式当中，或许少部分有这样情形，但实际上契兄弟与男女婚姻还是有差别。

三、契兄弟、契父子关系辨析

学者讨论“契兄弟”时，常与“契父子”并举，认为两者内涵相同，只因年龄差距有不同称呼。^②但从相关文献及《闽都别记》小说来看，这样归纳或许有些笼统。透过文献数据，可以发现“契父子”与“契兄弟”是两种截然不同的关系。沈德符在《万历野获编·契兄弟》提到“契父子”关系：

近乃有称契儿者，则壮夫好淫，辄以多资聚娼首韶秀者，与讲衾裯之好，以父自居。列诸少年于子舍，最为逆乱之尤。闻其事肇于海寇，云大海中禁妇人在师中，有之辄遭覆溺，故以男宠代之，而酋豪则遂称契父。^③

张德坚《贼情汇纂》：

奸淫之禁，贼令甚严，……然男子强奸和奸之案则从无犯者，盖贼多无赖恶少，此风最甚，凡见俊美子弟如获至宝，或认为公子，或带为老弟，同居一室，虽有分床之令，更深夜静，其谁察之？况夫比比皆然，互相回护耶？^④

另有佚名《平贼纪略》：

擄幼童使装烟吹火，称小拜喜，有姿色者奸之，或献其酋为假子。^⑤

从文献中可知，“契子”通常是男宠或受掠夺的少年，而“契父”则是“酋豪”或是擄人的贼伙。这与闽地螟蛉子习俗也有关，契父掌握金钱与权力，加诸契子性关系的锁链，使其成为自己的附属。笔者认为“契父子”应是中国较为常见的男色关系，施予者与承受者间有权力落差，是变相的主奴形式。透过资料分析，笔者以图表示“契兄弟”与“契父子”差别。图1是一般

① (清)李渔：《男孟母教合三迁》//《李渔全集·笠翁小说五种》，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第115页。

② 施晔认为：“‘契父’、‘契兄’本是义父、义兄之意，后来狭义化为与义子、义弟有同性恋关系的人。与其配对的两词即契子、契弟，为同性恋双方中的被动方。”又“契父子之间的年龄差距较大，长幼之间存在着抚养与被抚养的关系。”其将《闽都别记》中的郑唐与五里一凤、黄甫与辛喜等人归为“契父子”的关系，皆是因为双方年龄差距较大。见施晔著：《中国古代文学中的同性恋书写研究》，第489、407页。

③ (明)沈德符：《万历野获编》，第903页。

④ (清)张德坚：《贼情汇纂》，收入《太平天国史料丛编简辑》，北京：中华书局，1961年。

⑤ (清)佚名：《平贼记略》，收入《太平天国史料丛编简辑》，北京：中华书局，1961年。

人因“契弟”污名化影响，认为两种关系皆是上对下权力架构，但实际上的关系却是图2。“契兄弟”乃平等的，而“契父子”则有上下阶层的关系。

四、契兄弟中的阳性情谊

闽地契兄弟关系与中国男风的主奴形态^①大相径庭，而笔者认为契兄弟形态的文化意识可能来自“阳性情谊”。在传统社会中，阳性情谊可指涉男人间符合特定要素的友谊，列举历史著名的男性友谊：俞伯牙与钟子期、管仲与鲍叔牙、刘备与关羽、张飞，这些关系所以为人称颂，或因当中具有“义”的特质。当同性间的情谊深厚到可以为了彼此放弃生命，在父权制观念下，无疑超越了以情欲或繁衍为主的异性关系。且契兄弟是朋友关系的一种变形，在传统里，朋友不像君臣、父子、夫妇等固定的人伦关系，有血缘或是礼法可定五服，明确记载亲疏状态。《礼记·杂记》：

相趋也，出宫而退；相揖也，衰次而退；相问也，既封而退；相见也，反哭而退；朋友，虞附而退。^②

“相趋”、“相揖”、“相问”、“相见”、“朋友”看似亲疏有别，其实都是朋友，这种光谱般精细的情意差距，让儒家没法给朋友关系规定一套明确行为细则，只有大框架的概念，亦容许例外。但这种关系却又极重要，朱熹在《四书章句集注》中说：“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。”朋友被列在“五伦”之一，认为天下人都应履行，“生民斯必有夫妇、父子、君臣，此六位也”^③这三种关系是与人民相伴出现；“昆弟”即兄弟，基于血脉的系绊；“朋友”却是自己选择，且须经过双方认可才能确立关系，虽然“夫妻”也有选择成分，但大部分还是“父母之命，媒妁之言”^④，且“男女非有行媒，不相知名。非受币，不交不亲”^⑤成亲前就相处过的人极为稀少；一段友谊建立却需要有相处时间，以及深入了解，更重要的是双方关系平等，且有互相为友的意愿，比如《世说新语·简傲》中便有嵇喜欲与吕安交而不得的记载。随着时间推进，儒家对朋友的概念愈见清晰，也出现“执友”与“交游”两种明确区分，《礼记·曲礼》：

夫为人子者，三赐不及车马。故州闾乡党称其孝也，兄弟亲戚称其慈也，僚友称其弟也，执友称其仁也，交游称其信也。^⑥

孔颖达注“执友”为“同师之友，意趣相得，绸缪交接，故见其仁恩而称之”；注“交游”为“泛交也，郊游本资信合，故称其信”后者仅为泛交，双方相处只需注意信用合作，不使自身名声有损便可，但执友“意趣相得”、“绸缪交接”关系紧密，与前者不可同日而语。孔子将“仁”视为思想核心，之后儒家更将“仁”奉为君子道德圭臬，“仁者己欲立而立人，己欲达而

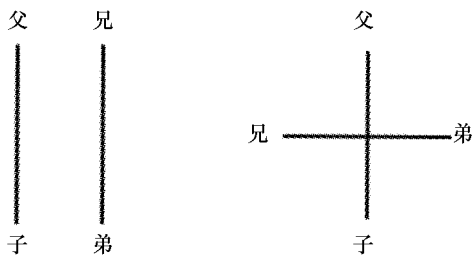


图1 众人想象

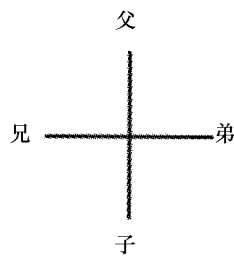


图2 实际情形

① 中国男风常以小官、男宠、男妾或伶人与其恩客、主人等的形态展现，其主要为金钱或利益往来，表现形态与主奴相似。其他场域如寺庙、学堂，也常有权力地位的压迫。

② 孙希旦：《礼记集解》，台北：文史哲出版社，1990年，第1099页。

③ 转引自李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第十七辑，第517页。

④ [清]焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第305页。

⑤ 孙希旦：《礼记集解》，第45页。

⑥ 孙希旦：《礼记集解》，第18页。

达人”最容易展现的方式就是为友，故曰：“以文会友，以友辅仁”。相较于夫妻的上下从属关系^①，朋友关系乃两方地位平行，而且以理义相待，朋友关系就此有了精神上的崇高。因为朋友与自身修养息息相关，且是极为私人的交谊，所以朋友应该有的界限也时常被模糊。

在《闽都别记》中，作者描写许多“阳性情谊”特色的男风人物。虽然与同性有性关系，但他们界定自己与契兄/弟仍属“朋友”，性行为并不阻碍他们“以友辅仁”。如第九十八回查确与祁珍珠，他们同甘共苦，将对方的仇恨视做自己的仇恨，不惜一切帮助彼此，正是“己欲立而立人，己欲达而达人”的展现。第三十二回徐得兴与俞百均，不但生死相随，共同经营生意也不计较资本，时时替对方着想，正是“视友如己”。第一六七回铁连环、金型与唐攀桂三人，虽然立场不同，却愿意为了对方放下屠刀，在相处中更提升彼此的学识涵养，最后相拥而死于战场，是“士为知己死”。第二八四回郑唐与五里间以契兄弟关系结交，但五人间不同的应对却有不同结局，李、顾与宋三人非自愿结交，之后更是只想从郑唐身上获得好处，当自己有了地位，郑唐也失去财物后便与之绝交，简直是忘恩负义，所以下场凄惨；而高冠里与邹万里是出于本心结交，不曾背契忘义，故得以有好结局。

里人何求在《闽都别记》中明确展现对阳性情谊的认同，且认为借由“契兄弟”形式更能展现阳性情谊的精髓。《儒林外史》中曾说：

朋友之情，更胜于男女！假使天下有这样一个人，又与我同生同死，小弟也不得这样多愁善病！只为缘慳分浅，遇不着一个知己，所以对月伤怀，临风洒泪！^②

追求知己乃人生目标，人与人的相处若能达到“同生同死”那也证明了两者间情意的深厚，这种情与义交融想象始终是崇高而神圣的，无法被替代，也无法将就，所以这事“要相遇于心腹之间，相感于形骸之外，方是天下第一等人！”^③只要发于心，阳性情谊可以在任何平等的男性间存在，除了一对一的关系外，里人何求也描写了不同人数间的契兄弟群体，证明了阳性情谊与契兄弟展现并不拘泥于形式。

笔者将《闽都别记》中的男风人物关系，依照“契兄弟”、“主奴”两种来分类列表，并加入作者之褒贬来分析数据。全部男风人物的组别共有32组，其中郑唐与五里一风分为3组，铁连环、金刚钻与唐攀桂分为两组。具有契兄弟关系的有15组，占了全部的47%；主奴关系则有13组，占了全部的41%；未在文中详细说明的有4组，占了全部的12%。而在这当中，契兄弟关系得到正面评价的有13组，占评价中的93%，关系中的87%；得到负面评价的有2组，占评价中的11%，关系中的13%。主奴关系得到正面评价的仅有1组，占评价中的7%，关系中的8%；得到负面评价的有12组，占评价中的67%，关系中的92%。

透过这个表格，可以知道里人何求对“契兄弟”的关系较容易给予正面评价，虽然有少部分的负面评价，但那也是基于人物个人道德方面的原因导致的因果报应，如郑唐与李金蛟、顾里兴、宋万里，乃是因为郑唐追求时手段太过强硬，之后三人也忘恩负义，不念旧情，故里人何求使三人贫困潦倒；冷光与艾敬生则是一人作恶多端，一人假做深情，实则谋害。相较于极易带来负面评价的主奴关系，不难看出里人何求对契兄弟关系的推崇。

^① 《礼记·郊特牲》云：“男子亲迎，男先于女，刚柔之义也。天先乎地，君先乎臣，其义一也。”儒家认为夫妇的相处有如天与地，有先后主从之分，且与天地、君臣的道理相同。又孟子曰：“以顺为正者，妾妇之道也。”亦说妇人应以顺从为其正道。

^{②③} [清]吴敬梓：《儒林外史》，《古本小说集成本》，上海：上海古籍出版社，1990年，第305、305页。

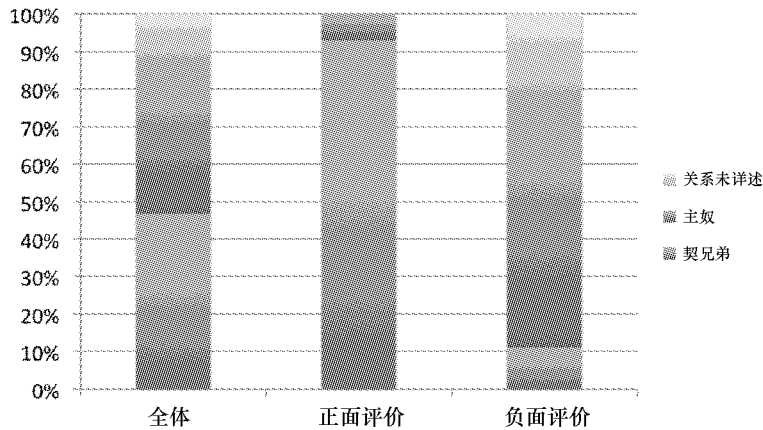


图3 《闽都别记》男风人物关系数据柱形图

五、结论

在《闽都别记》中描写了极多男色相关的情节，其中契兄弟关系特别突出，这种“契约”不但有认真的感情基础，且双方相处的模式如同朋友般互相敬重，甚至能得到乡里亲朋及双方家属认同。作者对男风有褒有贬，但将契兄弟关系认定为朋友的高度发展，进而对这种情谊充满同情与认同，甚至在小说中谴责破坏契兄弟关系的行为。契兄弟关系虽然展现崇高的精神性，但仍无法摆脱社会对“契弟”的批判，小说中惩戒了所有立足于性愉悦、权力的男色，认为这些男色的目的与道德规范不符。由此可知在里人何求推崇契兄弟、阳性情谊的同时，却也贱斥了闽地社会中的阴性部份。《闽都别记》中的契兄弟关系虽然脱离男风中的父权，却无法摆脱整体社会的父权体制。

(责任编辑：陈 颖)

闽南语歌曲的发展脉络研究

施佰发

(福建师范大学经济学院, 福建福州 350117)

摘要: 闽南语歌曲是闽南语系地区特有的一种文化形态, 它总是随着社会经济的变迁而不断发生变化。其发展按照时间脉络和形式特征可分为五个阶段。依次是孕育萌生期、成长挫折期、压抑复苏期和开放繁荣期, 现在正进入衰退萎缩期。对闽南语歌曲的发展脉络进行梳理, 有利于我们了解其发展和演化的特征, 并对现阶段出现的衰退萎缩问题进行解释和提出切实可行的建议。

关键词: 闽南语歌曲; 发展脉络; 地域文化

闽南文化是一种独具特色的地域文化, 闽南语歌曲是萌生于该区域特有的一种文化形态, 是用闽南语演唱的地方性民歌。闽南语分布十分广泛, 除了福建省南部地区、广东省潮汕地区、台湾地区、浙江省玉环、平阳和舟山群岛地区外, 海南省部分地区、东南亚的大部分华人华侨聚集地也说闽南语。因此, 创作和传唱闽南语歌曲的地域十分广阔。

闽南语是中原古汉语传入闽南地区后与当地文化形态融合演化而形成的一种语言形态, 是汉语的一个分支。闽南语歌曲的界定有广义和狭义之分。广义上的闽南语歌曲是中原通用汉语与闽南语有一定分化和区别后, 所有用闽南语传唱的歌曲, 它既包括闽南语系地区民间传唱的歌曲, 也包括像南音这样独立的古老乐种, 以及芗剧、梨园戏等戏剧中用闽南语演唱的曲段; 狭义上的闽南语歌曲是指中原通用汉语与闽南语有一定分化和区别后, 闽南语系民众之间传唱的通俗歌曲, 不包括独立乐种和戏剧中的曲段。本文采用闽南语歌曲的狭义定义, 探讨其发展脉络。

目前, 学界对于闽南语歌曲研究比较少, 而且涉及的内容和范围宽泛而不具体。林筠(2006)^①较早对闽南语歌曲的文化意涵进行阐释, 认为其具有鲜明的地域特色和雅俗共赏性。林水金(2002)^②, 万婉治(2008)^③, 李铨林(2007)^④, 万婉治(2015)^⑤从审美角度对闽南语歌曲的韵律和意涵进行分析。而孙琼如(2004)^⑥, 周淑真(2005)^⑦, 卢广瑞、孙连君(2010)^⑧, 刘鹏(2010)^⑨, 黄

作者简介: 施佰发, 男, 福建师范大学经济学院经济学(国家人才培养基地)学生。

- ① 林筠:《闽南语歌曲文化阐释》,《闽台文化交流》2006年第3期。
- ② 林水金:《闽南语歌曲与立美效应》,《福建艺术》2002年第2期。
- ③ 万婉治:《台湾闽南语歌曲的独特唱腔与地域文化》,《泉州师范学院学报》2008年第3期。
- ④ 李铨林:《台湾早期闽南语流行歌的历史流变及其审美意蕴》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第1期。
- ⑤ 万婉治:《试论闽台闽南语歌曲的声腔与韵味之美》,《当代音乐》2015年第19期。
- ⑥ 孙琼如:《从闽南语歌曲看台湾人民的社会心理》,《统一论坛》2003年第6期。
- ⑦ 周淑真:《闽南语歌曲及其与台湾民众文化心理的探析》,《黎明职业大学学报》2005年第1期。
- ⑧ 卢广瑞, 孙连君:《20世纪台湾闽南语歌曲中的思想精神内涵》,《人民音乐》2010年第9期。
- ⑨ 刘鹏:《闽南语歌曲的地域文化内涵与传承思考》,《泉州师范学院学报》2010年第3期。

鸿飞(2014)^①，马华明(2016)^②则从闽南语歌曲的文化意涵和人文气息的角度进行解读。对于闽南语歌曲发展脉络进行研究的文章并不多，除了王萍萍(2012)^③对闽南语歌曲的发展进行了大概的回顾与前瞻之外，其他文章少有涉及。而了解闽南语歌曲的发展历程对于了解闽南语歌曲的艺术形式演变、闽台民歌的交流发展、现代闽南语歌曲的形成渊源等方面具有重要意义。本文为弥补这一空白，试图按照时间历程和形式特征表现，对闽南语歌曲的发展脉络进行细致梳理，并将其分为下面五个阶段。

一、1895年之前的闽南语歌曲：孕育萌生期

闽南语歌曲是在闽南语成为汉语一个分支，经过闽南语系民众创作和传唱后产生的。因此，闽南语歌曲的历史源远流长。除了在闽南本土地区不断被传唱之外，闽南语歌曲也随着人员的流动传播到其他地方。伴随着历史上数次的移民潮，大量的闽南人移居台湾和东南亚等地区，早期闽南语歌曲便在这些闽南人聚集区不断创造和传唱。郑成功收复台湾时期，大量闽南人民迁居台湾，带来了闽南文化形态，并和当地的生产生活紧密结合，孕育形成了当地的闽南语歌曲，与闽南本土地区的闽南语歌曲交相辉映。这时候的歌谣如《种田歌》《天黑黑》《思想起》《草蜢弄鸡公》《五更调》《丢丢铜》等已经在闽南语系地区被广为传颂。但是限于当时的传播条件，还有很多早期的闽南语歌曲都只在小范围萌生和传颂，这些地域性闽南语歌曲与当地的生产生活紧密联系，如安溪的采茶歌、沿海地区的渔歌，侨乡地区传唱的过番歌等等。清朝后期，闽南语歌仔册传到台湾，当时的书局如文德堂、博文斋、会文堂，泉州的琦文堂、见古堂、清源斋和上海的开文书局、点石斋都有印制闽南语歌曲，歌仔册总共有数百种之多。这一时期的闽南语歌曲发展缓慢，内容形式的多样性基本确定，唱腔也较为古老，受戏剧、南音等乐种的影响较大。

二、1895-1945年的闽南语歌曲：成长挫折期

这一时期的大陆闽南语歌曲发展非常缓慢，基本上是对原有歌曲的传唱，而台湾地区的闽南语歌曲发展较为明显。从1895到1945年日本占据台湾的50年间，虽然受到日本文化的压制和冲击，但是许多先前创作的乐曲仍然得到传唱，一部分大众歌曲以唱片的形式得到快速传播。日据时期的前阶段，除了早期的闽南语歌曲得到传唱之外，一些如《雪梅思君》《五更思君》《乌猫进行曲》等歌曲不断地被创作和传唱，并以唱片的形式在民间广为传播。这阶段的一些乐团、乐社也创作出戏剧性歌曲，像歌仔戏中的《李连生与白玉枝》就以唱片形式发行。日据时期的后一阶段，闽南语歌曲创作和演唱发生了质的变化。1932年，由上海“联华影业制片公司”制作，阮玲玉主演的电影《桃花泣血记》在台湾放映，其宣传歌曲《桃花泣血记》采用歌仔戏押韵的手法，由歌星纯用闽南语演唱，立即在岛内引起轰动。一时间广大观众竞相传唱，可以算是大众都知晓的第一首台湾闽南语创作歌曲^④，被誉为“第一首台语流行歌曲”^⑤。各唱片公司看到商机，竞相效仿，大量制作灌录闽南语歌曲唱片，闽南语歌曲的创作和传播由此进入了一个新的阶段。一大批闽南语歌曲相继被创作出来，如《倡门贤母》(1932)、《忏悔》(1932)、《望春

① 黄鸿飞：《从闽南语歌曲看台湾人的“悲情意识”》，《福建省社会主义学院报》2014年第3期。

② 马华明：《从闽南语歌曲看海峡两岸闽南人的人文价值取向》，《闽台文化究》2016年第2期。

③ 王萍萍：《闽南语歌曲发展的回顾与前瞻》，《福建江夏学院学报》2012年第6期。

④ 郑兴隆，郑丽娟：《台湾歌谣脸谱》，台北：玉山社出版事业股份有限公司，2002年，第46页。

⑤ 王秀玲：《闽南语歌曲的发展现状与思考》，《人民音乐》2008年第12期。

风》(1933)、《月夜愁》(1933)、《河边春梦》(1933)、《人道》(1934)、《春宵吟》(1934)、《雨夜花》(1934)、《路滑滑》(1935)、《海边风》(1935)、《双雁影》(1936)、《心酸酸》(1936)、《白牡丹》(1936)、《农村曲》(1937)、《姐妹爱》(1937)、《一剪梅》(1937)、《心懵懵》(1938)、《可怜的青春》(1938)、《海港惜别》(1938)、《镜中人》(1939)、《雨中乌》(1939)、《满山春色》(1939)等等,据闽南语作家陈君玉统计,日据时期的台语流行歌曲在五百首以上^①。后来,日本进一步推行“皇民化运动”,致使唱片公司纷纷停业,闽南语歌曲的创作和演唱遭受重大挫折。许多歌手不得不纷纷转行谋生,众多闽南语歌曲被翻译成日文,闽南语歌曲一时间处于衰败沉寂的局面。

三、1945 - 1980 年的闽南语歌曲：压抑复苏期

1945年日本战败投降后,台湾回到祖国的怀抱。但是国民党当局在进入台湾后不久就实行“动员戡乱”统治,“白色恐怖”弥漫整个台湾岛。经济上,台湾各行各业百废待兴,大批溃退的国民党军及家属涌入台湾,使得原本的经济平衡收到破坏,物资紧缺,物价飞涨,民众生活困苦。文化上,国民党当局实行“国语化运动”,禁止闽南语歌曲的创作和发行。闽南语歌曲很大程度上受到压制。但是闽南语作为台湾民间的通行语言,依然拥有强大的生命力,在二十世纪五六十年代,台湾的广播和电影业兴起,其中的配音仍是闽南语占主导。杨克隆先生统计,“国府时期”的台语流行歌曲的文本资料达到1229首,远远超过30年代^②。光复初期就传唱众多的歌曲,如《摇婴儿歌》(1945)、《望你早归》(1946)、《收酒罈》(1946)、《苦恋歌》(1947)、《蝶恋花》(1948)、《杯底毋通词金鱼》(1948)、《异乡夜月》(1948)、《烧肉粽》(1949)等。1950年以后,陈达儒作词的闽南语“三大名曲”、许石作曲的《安平追想曲》,郭玉兰作曲的《南都夜曲》等等也不断被创作出来。此外,一些歌曲采用日本歌曲的曲调,填上闽南语歌词,如《可怜的恋花》《黄昏的故乡》《妈妈请你也保重》《孤女的愿望》等等。这一时期的闽南语歌曲内容大多蕴涵了惆怅、忧思、困顿、郁结的感情。

四、1980 - 2005 年的闽南语歌曲：开放繁荣期

1980年以后,台湾经济有了很大的发展,被誉为“亚洲四小龙”之一。台湾中产阶级扩大,对文化产品的需求空前增大,闽南语歌曲出现商业化运作的趋势。CD、DVD等先进传播媒体的出现和应用、舞厅歌厅数量的增加和经营的繁荣,极大促进了闽南语歌曲的创作和传播。同时,大陆的改革开放增进了两岸文化的交流往来,大量的台湾闽南语歌曲传往大陆,对沉寂许久的闽南地区进行反哺。形式现代多样、感情丰富真实的台湾流行的闽南语歌曲逐渐在闽南地区被广泛传唱,闽南语歌曲在两岸出现了空前的繁荣景象。1981年由蔡振南创作的《心事谁人知》在乐坛引起不小的轰动,首先开创了台湾闽南语歌曲多元化尝试的先河。之后,摇滚风格、饶舌形式、苦情唱法等新形式不断被创作出来。1988年,由陈百潭创作、叶启田演唱的《爱拼才会赢》一出,立即在闽南语系地区引起轰动,一时间,各行各业竞相传唱。其中的“三分天注定,七分靠打拼,爱拼才会赢”的歌词激励了一代人,成为了两岸创造经济奇迹的精神支撑。九十年代后,一大批优秀的歌手和制作人如:江蕙、叶启田、陈小云、陈达、洪荣宏、陈文程、黄乙

^① 陈君玉《日据时期台语流行歌曲概略》,《台北文物》4卷2期,1955年,第29-30页。

^② 杨克隆编著:《台湾歌谣欣赏》,台北:新文京开放出版股份有限公司,2007年,第7页。

玲、卓依婷、翁立友、龙千玉、伍佰、林珊、陈雷、蔡秋凤、谢金燕等相继投身于闽南语歌曲的发展中，创作出了大量优秀的闽南语流行歌曲，如《惜别的海岸》（1984）、《为你想，替你想》（1986）、《讲什么海誓山盟》（1987）、《落山风》（1989）、《旧情绵绵》（1989）、《等一下呢》（1990）、《爱人跟人走》（1990）、《爱情一阵风》（1990）、《故乡》（1991）、《酒后的心声》（1992）、《欢喜就好》（1994）、《干一杯》（1997）、《爱到才知痛》（1997）、《世界第一等》（1997）、《追追追》（2000）、《家后》（2001）、《车站》（2002）、《爱情冲冲冲》（2005）、《坚持》（2005）等等，影响力远远超出闽南语系地区，在满足两岸闽南语系地区民众文化需求的同时，也满足了广大非闽南语地区民众的文化需求。这一时期，政府也开始重视对闽南语歌曲的价值进行挖掘，对本土文化形式进行传承保护和弘扬。1988年，泉州、厦门、漳州三地的电视台举办第一届福建闽南语歌曲青年歌手大赛，两年举办一次，三家电视台轮流举办，培养了一批歌手，对闽南语歌曲的传唱产生了较大的促进作用。2003年首次举办的“施琅杯”中华闽南语歌曲电视大赛，对闽南语歌曲的传播也产生了较大的影响。闽南语歌曲出现了长达二十几年的繁荣期。

五、2005年至今的闽南语歌曲：衰退萎缩期

闽南语歌曲经过上一个时期的繁荣之后，遇到了发展的瓶颈，发展速度下降，歌曲的传唱范围有缩减的趋势。尽管像叶启田、江蕙、蔡秋凤、谢金燕、林珊、罗时丰、萧煌奇等一批优秀歌手在闽南语歌坛上持续发光发热，但是随着生产生活方式的改变、汉语流行歌曲的冲击、普通话的推广等因素，闽南语歌曲赖以生存的环境发生了改变，造成的直接后果是闽南语创作数量的减少和传唱热度的下降。相比之前台湾地区每年发行歌曲专辑六七百张的庞大数量，如今只剩下国语专辑每年三百张，闽南语歌曲只有五六十张^①，萎缩情况十分明显。特别是近些年，台湾地区的闽南语歌曲新作品传入大陆流行的并不多，往往传颂的还是上世纪八九十年代的经典老歌，“青黄不接”的困境凸显。此外，相关的软硬件设施并没有跟上，像目前大陆并没有正式出版的新闽南语歌曲集，人们很难获得歌曲及其相关信息，歌手相互交流学习的途径受到限制。政府相关部门对闽南语文化的保护和传承力度还不够，许多方面的长效措施还没有落实到位。相关高校对闽南语的研究还比较少，专门的研究机构没有建立，相关的学院专业对闽南语歌曲的价值还未进行深度挖掘，对闽南语歌曲的教学和创作不够重视，没有形成模式和规范。此外，闽南语歌曲自身音韵和唱腔的特点也局限了其长久发展的能力。这些因素造成的直接后果是闽南语歌曲陷入衰弱萎缩期。闽南语歌曲衰退萎缩期的表现是多方面的，最直接也是最关键的表现是传唱人数的减少。根据陈燕玲、林东华2009-2010年对不同年龄段、不同职业闽南语使用者的抽样调查^②（见表1），在被调查的两岸五地中，虽然“不会唱”闽南语歌曲的比例普遍较低，但是“会唱”闽南语歌曲的比例并不高，占比最高的台湾也没超过40%，大部分的人“会一点”。说明2010年闽南语歌曲在这些地区依旧得到普遍传唱，但是并没有达到往日很流行的程度（见表1）。

作为中华文化重要的一部分，闽南文化是一种强势的文化形态。闽南语歌曲是闽南语系地区民众情感的一种表达方式，深深扎根于闽南方言。长期以来，闽南语歌曲在大陆的发展比较缓慢，台湾地区闽南语歌曲的发展脉络比较显著。闽南语歌曲随着社会经济的变化而不断发展，依

^① 卢广瑞，孙连君：《20世纪台湾闽南语歌曲中的思想精神内涵》，《人民音乐》2010年第9期。

^② 陈燕玲，林华东：《闽南方言的现状与未来》，《东南学术》2011年第4期。

次经历了孕育萌生期、成长挫折期、压抑复苏期和开放繁荣期，现在正进入衰退萎缩期。闽南语歌曲的不同发展脉络受到不同时代不同因素的影响。面对现阶段闽南语衰退萎缩期，应该采取全方位的措施来应对。一方面，应当在原有的基础上做好保护和传承，在学校教育中添加闽南语歌曲课程，让孩子从小熟悉闽南语环境；应当设置专门研究闽南语歌曲的机构，对闽南语歌曲进行系统性研究，对相关文献进行收集和保存；闽南语系地区应当营造良好的使用闽南语交流的社会氛围，改善闽南语歌曲的传唱环境。另一方面，应当在原有的基础上进行创新和弘扬，做好闽南语创作和演唱人才的挖掘和培养，保证闽南语歌曲创作的数量和质量；应当对闽南语创作形式进行创新，兼收并蓄，在传统的基础上融入现代歌曲的艺术形式，使之符合当代人的需求，赋予其生命和活力；应当合理灵活运用商业化运作手段，采用广播、电视、纸质和网络等多种传播媒介和手段，促进闽南语歌曲的传播等等。综合采用上述措施，促进闽南语歌曲这一独具特色的区域性文化形态创新发展，重新焕发出生命和活力。

表1 被调查者对闽南语歌曲的熟知情况

调查题目		泉州 527		漳州 440		厦门 411		潮汕 410		台湾 177	
		人数	占比	人数	占比	人数	占比	人数	占比	人数	占比
会唱闽南语歌曲吗	会唱	129	24.5	146	33.2	145	35.3	47	11.5	70	39.5
	会一点	285	54.1	206	46.8	197	47.9	197	48	72	40.7
	不会唱	99	18.8	58	13.2	58	14.1	143	34.9	27	15.3
合计		513		410		400		387		169	

注：数据取自陈艳玲，林东华（2011）2009-2010年的调查结果。

（责任编辑：林春香）

朱子学的传承与创新

——第十届“朱子之路”研习营学术综述

和溪¹，陈苏珍²

(1. 华东师范大学古籍所，上海 200241；2. 福建师范大学马克思主义学院，福建 福州 350117)

摘要：第十届“朱子之路”研习营由朱子学会、中华朱子学会、台湾朱子学研究协会主办，多家单位承办与协办，来自中国社会科学院、北京大学、复旦大学、中国人民大学、北京师范大学、厦门大学、东华大学、辅仁大学、东海大学等海峡两岸25所高等院校70多名从事朱子学研究的专家学者和青年学子参加了本次活动。研习营就朱子生平事迹、朱子理学思想、朱子实践及朱子学现代价值、朱子学的研究方法和体悟工夫等内容进行了深入的研讨，不仅增进了海峡两岸的交流，也促进了朱子学在当代的传承与创新。

关键词：朱子学；传承；创新；朱子之路

2017年7月15日，第十届“朱子之路”研习营于朱子诞生地——福建省尤溪县开营，研习营由朱子学会、中华朱子学会、台湾朱子学研究协会主办，南溪书院、尤溪县广播电视台、洛阳传统文化研究会承办，上饶师范学院、武夷学院协办。研习营活动为期七天，来自中国社会科学院、北京大学、复旦大学、中国人民大学、北京师范大学、厦门大学、湖南大学、同济大学、东华大学、辅仁大学、东海大学等海峡两岸25所高等院校70多名从事朱子学研究的专家学者和青年学子参加了本次活动。第十届“朱子之路”研习营主题为“朱子学传承与创新之旅”，七天中参营学子与专家学者通过专题报告与论文研讨两种方式于学术层面进行深入交流，围绕朱子生平事迹、朱子的理学思想与实践、朱子学的研究方法与体悟工夫等内容的七场专家报告贯穿研习营始终；同时，研习营将收到的60余篇营员论文分为两组，由专家老师带领营员通过三场论文研讨会，对营员论文逐篇全面研讨，研讨内容广泛、论证逻辑严密、论据资料详实，展现了学者们对朱子学的独特理解与创新视角。

一、朱子生平事迹研究

朱熹（公元1130年—1200年）是我国学术史上最重要的思想家之一，其集宋代理学之大成，为南宋著名哲学家、教育家、礼学家，同时亦精通诗词、绘画、音律，后人所尊其为“朱子”。朱子祖籍婺源，父辈迁居入闽，其生于尤溪，长于五夫，晚岁居于建阳。朱子一生著书授馆、勉学躬行，其学问广博，学术造诣影响深远，堪称古今读书人之楷模。故，对朱子生平事迹进行研究，既是了解先贤的起点，也是进入“朱子学”研究领域的关键。本次研习营，参营师生对朱子的生平事迹，及朱子的人格魅力展开了充分讨论。

开营首日，尤溪县朱子文化研究会会长陈琳做了名为《朱子与尤溪》的专题学术报告，报告以反映朱子生平事迹的丰富民间故事与文物遗存等素材展现朱子与其诞生地尤溪的深厚渊源，

同时着重向营员介绍尤溪县至今保留的大量朱子文化遗存。陈琳介绍,近年来尤溪县政府高度重视朱子文化开发与保护,在挖掘尤溪的朱子文化元素,保护、传承和弘扬朱子文化方面做了很多工作,多年精心耕耘已使尤溪逐渐成为传承朱子文化的示范区,是福建省朱子理学传播的重要基地之一,亦为海内外朱子后裔寻根溯源及朱子学专家进一步了解先贤学问的重要场所。

毕营式上,本届“朱子之路”活动总领队,华东师范大学终身教授朱杰人先生为全体营员作了《朱子二题:朱子的名字与画像》专题报告,对朱子的名字与画像进行了系统梳理。报告对朱子的自号、谥号与封号、字等进行了详细的考证分析,重点讨论了朱子“元晦”与“仲晦”两个字的来历与涵意,“元晦”乃朱子之师刘子翬所命,但朱子认为“元为四德之首,不敢当,遂更曰仲”(朱杰人注:《孔子文化大全》之《性理大全书》,山东友谊出版社,第三册第2631页),以此推断朱子改字应该是在绍兴二十三年(公元1153年)赴任泉州同安县主簿之后,当时其师刘子翬已经去世,此时改字既是上任履新的需要,亦避免了对老师的不尊重,但朱子改字的确切时间还有待学界进一步考证。同时,报告对当今外界使用的诸多朱子画像进行了详细的展示与分析,认为所有流传至今的朱子画像基本上可分为写实、写意、夸张三种类型,这三种类型画像均是对先贤朱子在人们心中形象的展现。对后人所创作的朱子画像之高下的重要判断标准之一是其画像是否形神兼备地展现了先贤朱子的风貌。所展示画像中最珍贵的当属朱子十六代孙朱玉所立的“朱熹对镜自画像”碑中的朱子自画像。朱杰人教授的讲座条分缕析,正本清源,最后他倡导广大学者切勿采用当前流传甚广的“伪朱子像”,其出处不详,画中人物形态似富商官僚,极不符合朱子自画像所体现的精神面貌,是对先贤形象的扭曲。

二、朱子理学思想研究

对朱子理学思想体系进行了深入研究与阐发,是本届研习营中讨论最集中的话题之一,师生们的讨论涉及朱子思想的诸多内容,丰富多样的研究成果展现出学者们对朱子学浓厚的研究兴趣。参营师生对朱子本体论、心性论、工夫论、道统论的研究表现出较大的关切。中国人民大学国学院博士生杨家刚《清华简〈保训〉与儒家道统文献之建立》一文认为儒家道统论自南宋由朱子确立之后,文献依据经历《论语·尧曰》与梅献本《古文尚书·大禹谟》《中庸》《尚书·洪范》《周易》经传四个阶段,其中朱子弟子蔡沈作《书集传》与十九世纪末二十世纪初越南儒者黎敬作《周易究原》分别将《尚书·洪范》与《周易》经传确立为道统基本文献,借对清华简《保训》及文王演《易》传“中”之解读,可对道统文献建立之历史过程及至道统论本身有新的审视。北京师范大学博士生刘洋《明前期理学家对朱子工夫论的接受与诠释》一文指出了明代前期理学家们无不尊奉朱子之学,但对朱子进学路径的接受视角和诠释却表现出侧重面向事功、操存涵养、心性境界的个性化言说。

研习营师生对朱子善恶思想的特点、“诚意”与“仁”的思想内涵、贵中尚和的思想价值、朱子的教育思想等方面的内容进行了专门的讨论。中国人民大学国学院硕士生祝浩涵《朱子“前四书”时期的“诚意”说考察》一文认为朱子思想中有“前四书”的阶段,“四书学”并不是单纯四本书籍及其注释的叠加,二是有着严密完整并富有用心的为学、施教次序的,在朱子“前四书”时期有关“诚意”问题的思考散落在《文集》之中的表达十分琐碎,对其审视进而理解《章句》及《语类》中的“诚意”之间或继承或修正的关系颇有益处。营员们还对朱子读书法、书信、诗歌、书法、朱子著作中古今异文和字源等方面内容进行探讨。中国人民大学历史文献学硕士生张慧清《在精密与宽简之间——朱子读书法的演变》一文以朱子的书信为材料,

梳理出朱子读书法的演变历程, 发现读书法的生成过程经历了两次重大转变, 展现出立体而动态的朱子读书法。

有的学者侧重对南宋以来朱子后学发展的研究, 其中包括对朱子门人后学思想的研究, 如华东师范大学古籍研究所博士生黄泽凡《朱子门人吴必大考略》一文由书信考察吴必大的任官过程及求学经历, 通过其同朱子门人间的郊游方式管窥吴必大思想, 其学术成果主要是按照朱子安排编修书目及整理朱子言论, 指出《岁寒三友除授集》《无肠公子除授集》并非吴必大所作。华东师范大学古籍研究所博士生李春燕《立场·观念·方法——从孙奇逢对〈朱子晚年定论〉的评价观其治学之道》对将孙奇逢视作陆王心学一派或“调和派”的评价而忽视了孙奇逢个人在立论时秉持的治学之道提出个人看法。有的学者侧重讨论了谢枋得四书学思想、沈贵瑤《正蒙解》思想、朱子学对黎贵惇思想的影响等方面的内容, 也有的学者对后人批判朱子的思想, 如戴震对程朱理学的哲学批判等问题进行了研讨。

华东师范大学古籍研究所所长顾宏义教授, 以其最新研究成果之一《朱熹与师友门人往来书札概述》作了专题学术报告。首先, 对现存朱熹与师友门人往来书札的概括做了分析。介绍了朱熹致师友门人计 506 人书札 (包括残篇、零句) 共 2595 通, 主要载录于:《晦庵先生朱文公文集》卷二十至卷六四;《晦庵续集》卷一至卷八 (前半部分), 卷九至卷十答问目, 卷十一;《晦庵别集》卷一至卷六; 卷八“启”; 束景南《朱熹佚文辑录·朱子遗集》卷二、卷三等。对与朱熹书札往来者的身份做出了分类与归整。主要有师长 (李侗等)、学友 (张栻、吕祖谦、陆九渊、陈亮等)、门人 (黄干、陈淳、蔡元定等)、访学者 (陆九渊学生傅梦泉、包约、吕祖谦学生时沅等)、亲戚 (程鼎、祝直卿等)、宰相 (陈康伯、史浩、陈俊卿、赵雄、王淮、梁克家、周必大、留正、赵汝愚等)、同僚 (彭龟年、叶适、林栗、尤袤、武将皇甫斌等)、友辈 (张孝祥、曾季狸等)、僧道 (释道谦、庐山道士崔嘉彦等)。其次, 对朱熹书札重出、错出者、朱熹书札存在的多种问题进行了详细的举例论述, 重点阐释了一人名下某书重出者、一书重出而归于不同人名下 (重出之书札有详略不同者)、将多通书札误合在一处者、误题收 (致) 信人名者、一段文字见录另一书札中等五种类型的情况。再次, 介绍了朱熹书札之散佚与辑佚的原因, 认为主要是未载于《晦庵文集》之朱熹书札、未载于《陆九渊集》等之陆氏兄弟书札、陆氏兄弟已佚书札等因素。最后, 指出了朱熹往来书札的重要价值, 是考证朱熹与师友门人等交往的宝贵资料, 也是研究朱熹思想的重要文献。此外, 从人名、地名、官名等方面考证, 是对现存古代书信真伪的重要判断方法之一。

三、朱子学实践及其现代价值研究

第十届“朱子之路”研习营不仅重视对朱子家礼、书院实践、社仓实践、兴修水利等朱子学实践相关内容的研究, 也密切关注朱子学的现代价值、朱子学在海外的的发展情况等方面的研究。营员论文多聚焦在朱子《家礼》以及祠堂文化发展的研究、朱子礼仪与石城客家人礼仪文化的探讨、朱子风水思想和休闲观的讨论、朱子的治水思想及现代意义的分析、朱子的家学传统及其反腐倡廉思想发掘等内容, 并结合时代特性和区域特点对朱子学研究的现代价值进行阐发。

台湾知名学者、北京大学客座教授朱高正先生全程参与研讨, 与青年学子互动交流频繁。他指出, 参加“朱子之路”研习营是一种精神洗礼, 研习东方文明的思想精华, 意义非比寻常。在西方思想入侵之前, 朱子学是东亚文明的共同财富, 随着中国经济实力的不断提升, 中华文明和西方文明开始有了更多平等对话的机会, 朱子学毋庸置疑是东方文明的代表。他勉励青年学子

投入朱子学的研究要不断保持好奇、创新的精神，重视与西方主流思想的对话，一定要夯实基本功，他尤其强调对宋明理学的“纲领性”文献《近思录》学习的重要性。他还指出，当前朱子学领域结合本地特色的研究是十分重要也是可以出成果的领域，给予青年学子极大的肯定和鼓舞。

湖南大学岳麓书院邓洪波教授作了题为《实践、理想与精神：朱子的书院世界》的专题学术报告，主要从“学人、学派与书院：朱子等理学家掀起的书院运动”、“目标与理想：朱子的理学书院观”、“理学指导科举：朱子书院讲学的理学精神”、“书院精神的象征：朱子的《白鹿洞书院揭示》”四个模块介绍“朱子与书院”，展现对朱子的书院教育实践的全面认识。南宋的书院运动，首先是由湖湘学者发起的，朱子虽是后来者，但他以近乎痴迷的热情投入其中，与至少67所书院发生直接或间接的关系，很快就成为运动的中坚与旗帜。以朱子为代表的南宋理学家是在不能利用官学，或利用官学不能生效的情况下，才选择书院并发动书院运动的。他们在发扬光大私人讲学传统的同时，一直寻求中央与地方政府对书院的支持，恢复性地开创了官民两种力量共同推进书院发展的新时期，形成了颇具理学色彩的书院理念。认为书院是私学的观点不足采信，片面强调书院教育是私人讲学传统的观点也失之偏激。在朱子的规划中，作为一种制度，书院并不反对科举，而是反对仅仅为了科举而学习。朱子曾在白鹿洞书院开办举人应试培训班，其目的就是想利用集训的机会，以理学家讲学修身的理论来修正世俗的科举观念，以理学教育的理想来消解生徒的功名利禄之心，培养传道济民的人才，让书院发挥匡正官学沉迷科举的作用。那种认定朱子和书院反对科举的观点需要修正。朱子的理想目标是，官方书院和私人书院同时并行，有着共同志趣的学人，各以书院为大本营集结在一起，既切磋学术，形成学派，又修身养性，风化社会，使书院在整体上真正成为道德、伦理、学问、济世等各种功能齐全的文化教育组织。

四、朱子学研究方法与体悟工夫

注重研究方法的创新与工夫实践是近期朱子学研究的热点话题。北京大学哲学系博士生张倩茹采用比较分析方法剖析《正德九年朱陆学术之辨：〈朱子晚年定论〉成书背景新探》，力求通过对正德九年朱陆学术之辨详细分析与最大程度的还原来讨论朱陆异同。北京大学哲学系硕士生佟欣妍《阳明“本体”意涵之再检讨》一文从“体用”关系入手，在与宋代理学的对比中检讨阳明的“本体”观念。中国社会科学院博士生宁怡琳《朱熹与王阳明对〈定性书〉阐释异同的比较》则通过朱熹和王阳明对《定性书》的阐释，提揭出朱熹和王阳明思想中的关于定性问题的异同。华东师范大学古籍所硕士生吴瑞荻《朱子辟佛述要——以〈朱子语类〉为中心》一文指出，朱子早年经历了逃释归儒的阶段到最终坚定辟佛的历程，展现朱子理学与佛教思想之历史与派别的异同。研习营还讨论了十七世纪中到十八世纪中朝鲜朱子学排斥阳明学之理据初探、朱子与阳明知行观念的异同、儒家的仁礼与基督宗教的信心与行为之比较、朱子“持敬”与庄子“心斋”工夫论之比较等问题。

上饶师范学院朱子学研究所徐公喜教授作了《鹅湖之会》主题报告，介绍了八百多年前，南宋淳熙二年（公元1175年）鹅湖之辩的学术背景，以及朱熹与陆九渊的思想异同。朱陆异同是当前学界难解的论题，围绕朱陆异同所衍生的学术问题与思索，是理解南宋以来学术发展的一条极为重要的线索。朱陆异同的原初形态就是“朱陆之辩”，也称“鹅湖之辩”，鹅湖之会成为了朱陆异同论正式形成的历史标识事件。朱熹与陆九渊在世时，双方学术已存在差异，在学术史

上大致以“性即理”、“心即理”或“尊德性”、“道问学”来区分朱熹与陆九渊二人的分歧所在。朱陆过世之后,门人弟子也试图会同二人之说,却不知不觉演变成了门户之争,使得原本朱熹与陆九渊的异同,逐渐转化成了朱学与陆学的异同。

有的学者从解释学视角研究朱子学。台湾东华大学中文系吴冠宏教授作了《历解式与结构化的考察——从朱熹对〈论语〉的诠释谈起》的专题学术报告。首先,展现学界中国经典诠释方法面面观。如周光庆对朱熹诠释学以语言解释和唤醒体验为契机的心理解释两种研究方法;杨儒宾对理学家的经典观以朱子的月印万川(理一分殊与下学上达)及心学的《六经》记籍说为主进行研究;蔡振丰对朱熹的“义理取向”试图以恒常的理世界为依准;丁若镛的“意义取向”侧重文义的情境诠释,能有效地响应生活世界与自我处境;景海峰提出儒家诠释的两种形态,一是围绕着经学文本的注疏式理解,二是哲学观念的演绎;刘笑敢揭示两种诠释取向,对王弼《老子注》“顺向诠释”即引申式文本性定向的诠释,对郭象《庄子注》“逆向诠释”即自我表现式诠释。“历解式与结构化的对话”是基于前人研究基础之上的纵贯时间脉络的历解模式,也是立足于文本空间之结构化经典的作法。相较于历解式传统,结构化的进路依旧方兴未艾,尚待于经典之中重新发掘探索。其次,分析了历解式的进路。指出朱熹《四书集注》对中国人理解《论语》有极为深远的影响,钱穆尤服膺朱熹之学问,章条理析之《朱子新学案》,对阐发朱学贡献良多。第三讨论了结构化的进路。朱熹曾对《论语》诸多篇名、章节及其次序寻找可能的诠释法则,故钱穆说道,朱子教人读论语应专管论语,千万不要“牵合”他说。南怀瑾《论语别裁》也有处理各篇主旨及其关系的初步论述;对此问题相关研究还有谭家哲《论语平解》、杨义《论语还原》、姚中秋《论语大义浅说》等。通过传统历解的框架,以《论语》为整体文本,分析篇章之间皆有着横向的连接,可形成彼此相辅相承的诠释网络,并在井然有序的结构下映衬出部分篇、章、句隐而未显的意涵。

研习营活动期间,厦门大学国学院副院长朱人求教授为全体营员作了一场与众不同的专题学术报告——《儒家静坐》。静坐是儒家修心养性的工夫法门,在宋明理学里,身心修炼的工夫最为重要,其终极效果是要达到悟道的境界。儒家静坐的方法是非常随意,且放松的。静坐者选择令自己舒服的方式,眼睛平视前方,内心平静,手随意地放在腿上,然后闭上眼睛,心里什么都不要想,静坐十五到三十分钟后,收功。睁开眼睛后把掌心搓热,做个洗脸的动作,人将感到神清气爽、精神抖擞。《大学》中有非常重要的一句话“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”,故而“止、定、静、安、虑、得”是为静坐的六个层次,再加上“知”就是《大学》中进学的七个阶梯。朱教授的报告不仅讲授静坐的方法要领与重要性,更结合了鹅湖书院的古朴意境,指导研习营师生现场体验“儒家静坐”十分钟,领略先贤“半日读书,半日静坐”的思想旨趣。

归纳言之,第十届“朱子之路”研习营活动特点有三:一是学者们讨论学术问题广泛,展现了海峡两岸学者对朱子学相关研究领域的关切;二是研究层次多样化,专家学者与青年学子之间能够全面交流与互动,既能让朱子学研究专家了解到青年学子对朱子学新的学习兴趣所在,也能让青年学子领略到朱子学研究专家的学术视野;三是学术研讨与考察实践相结合独特研讨模式带来对朱子学研究的全新体验。一周中,研习营师生沿着朱子的脚步,追溯朱子学发展的历史,在尤溪、上饶、武夷山地区进行深入的走访与考察,足迹涉及南溪书院、兴贤书院、考亭书院、寒泉精舍、鹅湖书院等朱子治学圣地,充分感受中华传统文化的洗礼。“旧学商量加邃密,新知培养转深沉”,第十届“朱子之路”研习营历时七天,自朱子出生地行至朱子读书、生活、讲学、终老之地,由海峡两岸70余名师生共同参与,其中七位专家学者为营员进行了七场精彩报

告，营员们参加三场研讨会，发表论文 60 余篇，可谓异彩纷呈。自 2008 年至今，“朱子之路”历经十届，已培养 600 多名朱子学研究后继，成为国际知名文化品牌。十年历程充满艰辛，亦充满收获和喜悦。我们相信，第十届“朱子之路”不是终点，而是新的起点。未来的“朱子之路”将继续沿着朱子的足迹，探讨朱子思想，推动“朱子学”的传承与创新，并进一步促进海峡两岸及全球的“朱子学”学术交流。

(责任编辑：陈 颖)

序文两篇

陈庆元

吕成发《吕世宜及其艺文研究》序

1990年代初，本人撰著《福建文学发展史》，接触大量的福建地方文献。金门是我的家乡，关注自然更多，因此知道金门宋代有邱葵，明代有蒋孟育、蔡猷臣、许獬、蔡复一、卢若腾等，清代有吕世宜、蔡廷兰（其先移居澎湖）、林树梅等。每翻阅到一种金门先贤的文集，则喜；每发现金门作家的一篇佚文、佚诗，则喜；每读到一篇与金门诗人酬唱的作品，则喜。1997年，我到台湾参加魏晋南北朝文学学术研讨会，参观板桥林家花园，知道吕世宜是台湾金石导师，有很高的地位，遂萌生一访吕世宜所居金门西邨的念头。

1990年代中期，两岸交往刚刚起步不久。金门民众从金门到厦门得从金门飞台湾，再由台湾飞香港或澳门，再从香港或澳门飞厦门，花费金钱不说，还耗费时间与精力。1990年代中期，金门虽然解严，但仍然未向大陆民众开放。2001年，金门、厦门两地破冰，开启两门对开之旅。开启之初，大陆方面限于老年金胞（年六十五以上），两批大陆老金胞过后，限制解除，我才有机会回到金门。金门有三处历史文化古迹我是执意要去看的，一是鲁王疑冢和鲁王墓，一是大明卢若腾墓，一是吕世宜的西邨。金门学人中，我认识黄振良兄较早，第一次回金门，便请振良兄带我去看这三处古迹。吕世宜故居已经修缮一新；振良兄又领著我去寻看藏于古厝的吕世宜手书扁额，总算了却一桩心事。十年前，小女在汪先生指导下作以林树梅为题的博士论文，林树梅与吕世宜同乡，又同为兴泉永道周凯主办的玉屏书院的学生，治林树梅绕不过吕世宜，和小女时有讨论，我也借机读了吕世宜的古文、题跋，观赏吕氏的书法、篆刻作品。厦门玉屏书院诸生中，已经成举人的只有吕世宜一位；吕世宜不仅为诸生之长，而且学问最好，古文也作得相当洗炼精粹。吕世宜的研究，在台金，已经有不少论文问世，其中以吴鼎仁先生《西村吕世宜》（金门县文化局，2004）成绩最著。吴先生本身就是书法家，对吕氏的书法情有独钟，每有心得。

金门不过是个蕞尔小岛，而宋明以来文人辈出。我时常在想，宋代阳翟为什么出这么多进士，明代琼林为什么出这么多的文学家、后浦能出会元，清代山外能出书法家、古文家吕世宜？尽管台金有几篇研究吕世宜的论文，且有一定的分量，而大陆的研究除了篇把论文，其余都是介绍性质的。因此，继续研究吕世宜，对台金学者来说，是进一步的开拓视野和提升质量；对大陆学者来说，则具有拓荒的意义。我个人的能力和精力有限，不能不寄希望于我的学生。吕成发是我2009年招收的博士生，吕世宜在迁金吕氏中为二十八世，吕成发则为三十四世，相差六世、约170年。成发对其族祖吕世宜有着很深的情感，从小生活在吕世宜生活过的环境，从小受到吕世宜好学勤学的精神的激励。我和成发讨论论文选题时，选定吕世宜研究为题，成发似乎胸有成

竹。

成发选吕世宜研究为题，我也特别高兴。成发在军校成绩连年第一，长官称赞有加。不过，成发就读博士班之前，古代文学和文献学的学术积累尚有欠缺，无论学习或者随后的毕业论文的写作，都碰到不少困难。我建议他先易后难，先从吕世宜的家世生平入手，进而研究其金石、书法、篆刻风格及理论，最后是古文、笔记之类。我很欣赏金门子弟刻苦向学的精神，大多数同学跟我读博，年龄已经不轻，而且大多半路转读文学或文献，可能悟性没有年轻人那么好，但是他们从不轻言放弃，孜孜矻矻，耐心读书写作，写一节是一节，写一章是一章，积节成章，积章成篇。在这个过程中，没少挨我的训斥。成发大概是挨我训斥较多的一位，他总是虚心谦逊地接受。有时怕听不清楚，还请我再说一遍，用笔记录下来；如果是大段的话，还要录音，回去琢磨，琢磨不出来，又来电咨询，反反复复，一波三折。2015年上半年，成发的论文已经基本成型，我的意思是已经可提交，成发却很冷静，认为还是不够成熟，容他再拖半年，再行修改。功夫不负有心人，下半年终于通过匿名评审，并且顺利完成口试（答辩），获得文学博士学位。我还记得，主席宣布答辩通过那一刻，成发率参与答辩的同学起立，向老师们敬礼致谢。

成发的论文优点很多。和其他金门同学一样，田野调查是他的强项。成发对文献的熟悉程度不一定达到十分，而田野调查则做得很好。吕世宜出生在金门，长期居住在厦门。金门下湖、东邨、西邨，自不必说，这也是成发出生、成长、长期居住的地方，熟门熟道，哪个地方有吕世宜的匾额，哪个地方留存吕世宜的墨宝，他都了如指掌。成发还不止一次到厦门寻访吕世宜的踪迹，登山寻找吕世宜的题刻。用田野调查搜集到的资料，与纸质文本资料比勘，相互印证，从而得出比较可靠的结论。文献方面，成发的长处表现在族谱的搜集、分析和利用，他把吕世宜的家族源流弄得一清二楚。这方面的工作，在成发之前似没有学者梳理过；在成发之后，想再进一步在这个问题上再作发明，恐怕也不容易了。其次，成发对吕世宜的金石、书法、篆刻理论作了有益的讨论；从事这一部分的写作，成发搜集了流传至今的吕世宜几乎所有相关作品的照片或影印件，图文并茂，赏心悦目。

对研究论题的喜爱，往往是作好论文的第一步。成发满怀对故乡金门的爱，满怀对吕氏宗族的爱，满怀对族先祖吕世宜的爱写作他的博士论文。在和成发交谈、讨论论文的过程中，谈到金门吕氏宗族，谈到吕世宜，他时时流露出崇敬的情感。他不止一次对我说，如果论文有幸通过，他一定要前往宗祠祭祖，并且举行晋博士匾的仪式。

成发的祭祖和晋匾仪式订于2016年12月16日（岁次丙申十一月十八日）举行，盛邀我参加。8月1日，应金门大学黄奇校长之邀，我来到金大担任讲座教授，出席山外的活动理所当然。近二十年来，每年我都有博士生毕业，我都尽可能参加他们的毕业典礼，与学生分享毕业的喜悦和快乐，心花怒放。至于晋匾，我的学生中施志胜博士是第一位，吕成发是第二位。不同的是，施博士的晋匾活动是在祖籍安溪县举办，吕博士则是在家乡金门举办的第一位，因此同样有新鲜感，我一直在期待中。在金门生活半年，我带来的西装总共只穿过四次，两次研讨会，一次博士论文口试（答辩），还有一次就是成发的祭祖晋匾活动。成发祭祖晋匾的这一天，金门东海岸的下湖村热闹非凡，亲朋好友前来祝贺，错肩接踵。成发和太太精神饱满，乘敞篷车从下湖出发游街，一路鞭炮，无论识者与不识者，都驻足观看，投以赞许或欣羡的目光。祭祖晋匾活动在吕氏宗祠举行，种种仪式过后，副县长吴成典博士等相继祝辞，之后，司仪也请我讲几句话。其实在整个活动过程中，我已经感受到成发对老师的敬重，请我祝辞当然也是其中的一个环节。我的讲话强调四点，一点是吕世宜的金石、书法、篆刻、古文，颇受时人和后人的重视，有很高的成就和地位。成发选取吕世宜研究作为博士论文的题目，很有眼光和见地。二，在吕氏宗祠举办

祭典与晋匾活动，说明成发和其他由内地迁金的吕氏子孙不忘祖宗恩泽。三，吕世宜在金石、书法、古文的成就，被泽了金门吕氏的后人，成发博士毕业，获得博士学位，后继有人，族祖吕世宜当含笑于九泉。四，当今，包括成发在内的吕氏子孙获得博士学位，也将激励下一代和后代子孙，吕氏文脉源远流长，我们期待有更多的吕氏博士来宗祠祭祖晋匾，吕氏宗族，荣莫大焉！

成发的论文，再经修改，即将付梓，嘱我作序，由他的论文生发一些感想，聊弁其端。是为序。

2017-06-09 至 06-13

马祖-台北旅次

《台湾古籍丛书》前言

中国幅员辽阔，在漫长的历史进程中，各地区的经济、文化发展不太不平衡。中国古典文学源远流长，各地区的文学生发和发展进程和成绩也不尽相同。福建僻在东南，有诗歌传世的第一个诗人是莆田的郑露，他的一首诗可能作于南朝的梁陈之间。一般认为，唐代与韩愈同榜进士的欧阳詹是福建第一位在全国有影响的作家。宋代以后，福建文学长足发展，完全可以比肩中原。讲福建，不能不同时讲到台湾。光绪十一年（1885），台湾建省之前，台湾行政区划一直属于福建省。1885年之后，台湾成为一个与福建及其他省并列的中国的一个省份。1949年，蒋军败退台湾；1949年至今，台湾地区管辖的范围除了台湾本岛，还有澎湖、金门、马祖。我们今天把台湾作为一个地区来讲，指的就是台湾本岛，再加上澎湖、金门和马祖。因此，我们今天讲台湾文献、台湾文学，是包括台湾本岛及澎湖、金门、马祖的文献、文学。我们编校的这部《台湾古籍丛书》，是包括台湾本岛、澎湖、金门、马祖的《台湾古籍丛书》，而不是局囿于台湾本岛的古籍丛书。本书所收各集的原作者，以台湾作者为主，还有若干宦台大陆作家。

我们这部古籍丛书，所收是流传至今完整或基本完整的诗文集的丛书；丛书不收当时虽然有集，但在流传过程中大部分已经散失、仅存零星散篇的作品。

基于以上认识，我们把邱葵的《钓矶集》视作台湾地区第一部古典文学的诗文集。邱葵（1244-1333）南宋末年同安县小磴岛人，宋亡不仕。1915年金门建县，小磴岛属于金门县。1949年之后，金门县所撰各种县志，金门县文化人所撰各种著作，都一直把邱葵当作金门人，把邱葵的著作看作是流传至今金门最早的著作，因此，邱葵的《钓矶集》也就是当今台湾地区最早的古典文学的诗文集。丛书所收最晚一位的作家是生于晚清、卒于民初的吴钟善。

明代金门作家众多，我们这部丛书仅收录三部：蒋孟育《恬庵遗稿》、许獬《丛青轩集》和卢若腾《岛噫诗》。蒋孟育，万历十七年（1585）进士，改庶吉士，卒赠吏部尚书，谥文介，孟育生前奖掖、提携后进，卒后其故吏门生在漳州为其建造牌坊，今存。许獬，万历二十九年（1601）会元，廷试二甲第一名，是当今整个台湾地区科举名次最高的一位，其制义文有很高的成就；尺牍娓娓道来，如数家珍，自成一家。卢若腾崇祯十三年（1640）进士，福王时官至兵部尚书，兵败受伤归返金门居住，晚年随郑成功渡海，病卒于澎湖。卢若腾诗描写明郑官兵眷属东渡过台湾的艰辛，令人动容。

收入丛书的明郑时期重要著作有郑经（1642-1681）的《东壁楼集》。郑经是郑成功嫡长子，康熙元年、海上称永历十六年（1662），郑成功卒于台湾；此后，台湾在郑经的经营下，进入相对稳定的发展时期。郑经著有《东壁楼集》八卷，今藏于台湾，卷首《自序》落款为“永

历甲寅岁夏上月潜苑主人自识”，各卷卷下有“潜苑主人东集”六字。永历甲寅，海上称永历甲寅为永历二十八年（1674）。潜苑，在台湾承天府内，潜苑中有楼名东壁楼。日本内阁文库亦藏有此本，惟缺卷三若干页。香港学者朱鸿林教授于1994年发文推断《东壁楼集》为郑经所作，遂为成论。在《东壁楼集》未被发现之前，人们看到的郑经诗只有东玄览堂丛书《延平二王遗集》中所收的12首，而《东壁楼集》则多达480首，是研究明郑时期、特别是郑经治台时期的重要材料。本书所收其他著作，内容十分丰富，限于篇幅，本文不可能逐一介绍。

本丛书共收33位作家所作台湾古籍36种，这些著作多数大陆没有点校出版过，还有若干种，两岸都没有整理本，如蒋孟育的《恬庵遗稿》（王振汉点校，后收入其博士论文，作为附录）等。部分著作虽已出版，但有点无校，也没有附上作者的年表。这里需要特别说明的是《王忠孝集》，此前，方宝川先生的整理本已经很成熟，我们还是请东吴大学杨天厚博士重点重校，有所增益，杨博士从方先生的点校本中获益良多，在此对方先生致以谢意。

本丛书由30多位同仁担任点校工作，其中有数位台湾的学者，还有数位在大陆攻读博士学位的台籍学生。编委会中陈德昭教授、许清云教授、王国良教授、陈益源教授都是台湾著名的中国古典文学专家、文献学专家。可以说，这部丛书是两岸学者通力合作的成果。丛书中的每部著作由前言、点校凡例、正文、年表四个部分组成。前言，简明扼要地介绍作者的生平著述概况，该著作的基本内容、特色。凡例交代该著作的使用的版本，如有参校本，则交代参校本的版本，以及点校体例。正文的校记置于各页之下。年表，逐年交代作者活动的大致情况，知人论世，便于读者了解作者其人其书；少数作家生平不详或仅能知其大概者，则不附年表。

本书是中国教育部古委会重点项目（教古〔2011〕083）、2011-2020国家古籍整理出版规划项目、2015年度国家古籍出版专项经费资助项目（古办发〔2015〕19号）。

本丛书是一部大型的文献丛编，共分10辑。这部古籍丛书，不是台湾古籍丛书全编，还有相当多的著作尚来不及收入。我们将考虑再出二辑和其他各辑。

本丛书着手于2011年，前后历时七年。在点校整理过程中，我们得到台湾兰台出版社卢瑞琴社长以及郭秋显、赖丽娟伉俪博士的帮助，他们或无私地提供数据，或跑图书馆影印图书，在此表示感谢！本丛书在点校整理过程中，还得到海内外许多朋友的帮助和指导；福建教育出版社副社长孙汉生先生、责任编辑祝凌凤女士为丛书的出版提出许多宝贵意见、付出辛勤的劳动，在此一并感谢！

由于点校工作出自众手，点校之前已经给各位点校者发了供参考的点校体例，点校过程中还开过几次工作会议，由于点校者的水平和主编的水平有限，可能存在许多错讹和不足，敬请专家学者批评指正。

2017-06-18

（责任编辑：陈颖）